الإمامة والصيرورة التاريخية
كيف تغير مفهوم الإمامة عند الشيعة بمرور الزمن؟

الشيخ محسن كديور (*)

ترجمة: منال باقر

وكما عوّدت «نصوص معاصرة» قرّاءها، تفسح هذه المرّة المجال أيضاً لعرض الرأي والرأي الآخر، في موضوع الإمامة، وقد أثارت دراسة «كديور» ردود أفعال عند صدورها، فنشرنا واحداً من أبرز هذه الردود بعد هذه الدراسة، للدكتور محمد رضائي، وهو ردّ جرى ـ كما علمنا ـ بالتنسيق مع الشيخ جعفر السبحاني، فإلى القارئ نقدّم الرأي يتلوه ردّه ونقده (التحرير).

العزاء الحسيني بين التهييج العاطفي والقراءة العقلانية النهضوية

أقصد في هذه المقالة بيان المسائل المعرفية في الإسلام الحسيني، لا ذكر المصائب الرائجة والتي ينتظر الكثيرون سماعها في أيّام محرّم، واسمحوا لي أن أبيّن المسائل بدلاً من «ذكر المصائب»؛ فطريقة تعاطي الشيعة مع حادثة كربلاء وعاشوراء تمثل بنفسها مصيبة أكبر من المصيبة التي حدثت للإمام الحسين نفسه في كربلاء. إنني أرى وجود حاجة لطرح القضايا المعرفيّة في هذا المجال أكثر من بيان المسائل العاطفيّة. إنّ مجالسنا الدينيّة مليئة بالعواطف وما أعظم فائدتها في موضعها، لكن إذا لم يقرن هذا الهيجان العاطفي بالمسؤوليّة سيؤدّي إلى خدمة أمور أخرى ـ من المؤكّد أنّها مع الأسف ـ لن تتلائم وهدف الإمام الحسين. لن أتعرّض إلى موضوع استحالة التديّن في كلامي هذا، حيث يؤخذ بعين الاعتبار أنّ مجالسنا اليوم ـ قبل الثورة وبعدها ـ تتّجه بشكل جدّي إلى انتقاد مفكّرين معاصرين أمثال شريعتي

(*) أستاذ جامعي، وكاتب إيراني معروف، متخصّص في الفلسفة والفكر السياسي وله كتابات عديدة فيهما، منها: نظريات الدولة في الفقه الشيعي، الحكومة الولائية و...

ومطهري على الرغم من إجراء الإصلاحات عليها، لكن مع الأسف إنّ حاجة بعضنا إلى البقاء في ساحة السلطة والثروة تدفعهم إلى تضليل عامة الناس دينياً، فيضعون الأهداف البديهيّة الدينيّة التي يعتقد بها المجتمع وكربلاء وعاشوراء تحت أقدامهم، كما ويتمّ نشر أناشيد المداحين وقرّاء العزاء التي لا يوجد تناسب بينها وبين الثورة الحسيّنية، ويبثّ التلفزيون الرسمي الإيراني مضمون أكثرها، وبعضُ ما نسمعه يهزّ روح الإمام الحسينعليه السلام، إن الإسلام أو التشيّع المحض لا يعني مطلقاً ذكر اسم الحسين والحديث عن مصائبه، بل معناهما الحقيقي إحياء أهداف الثورة الحسينية، فإذا تمّت ترجمتها عملياً فمن الواضح أنه لن يكون هناك مكان للكثير من النفعيين وطلاب السلطة والجاه من العرب في تلك المنطقة، إنّه لمن المؤلم أن تُلقى أهداف النهضة الحسينيّة أرضاً ـ باسم الحسين ـ وتُمحى من الأذهان، وذلك عندما تركّز مجالسنا المذهبية على ثواب العزاء والبكاء والإبكاء، وعندما يصبح هدفنا هذا النوع من إثارة العواطف والأحاسيس، عندها لن نتوجّه إلى عمل الإمام الحسين، والذي هو أكبر من هذه المصائب.

ينبغي أن تكون مجالس العزاء وذكر مصائب أبي عبدالله طريقاً لحفظ أهداف النهضة الحسينيّة وحمايتها، لا أن تتحول إلى موضوعٍ بنفسها أو تغدو الهدف الرئيس بغية الكسب أو تمضية بعض أيام الدنيا.

لا يدور حديثنا هنا حول موضوع عدم تحوّل التدين بشكل كلي، بل يمكن أن يكون واحداً من أجزائه، وهو عنوان «تحوّل فهم مسألة الإمامة»، وهذا ما حصل وتعرفون؛ فالإمامة ـ وإلى جانبها العدالة ـ ركنان من أركان المذهب الشيعي، حتّى سمّي التشيّع بالإمامة. إن البحث عن الإمامة وإصلاح فهمها بحث رئيس في الفكر الديني.

الحسين والإصلاح الديني

أحد أهداف الإمام الحسين وما أكّد عليه، مسألة الإصلاح الديني أو إصلاح أمّة رسول الله، وهذا ما يمكن أن يكون جواباً عن السؤال الثاني: ماذا أراد من ثورته وقيامه؟ فقد أخبر الإمام الحسين عن أهدافه من ثورته في وصيّته لأخيه محمد بن

الحنفيّة بشكل واضح وصريح، حيث قال: «إنّما خرجت لطلب الإصلاح في أمّة جدي، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدي وأبي علي بن أبي طالب».

لقد بدأ سيّد الشهداء ثورته مصلحاً، مريداً بذلك إزالة الانحرافات الموجودة في المجتمع، فكانت أهدافه إصلاح الدين في أمّة رسول الله، وإعادته إلى مساره الرئيس، والقيام بمواجهة ضارية مع الانحرافات التي تتمّ باسم الدين، إلا أن الإصلاح في الدين يغدو أكثر صعوبةً وأعظم مصيبة عندما ينتشر أمرٌ ديني على امتداد الزمان ويستوعب كل شيء فيسطّح الدين نفسه، الأمر الذي يؤدي إلى عدم ممارسة المزيد من الدرس والتعمق والفهم المركّز له.

لقد نهض الإمام الحسين من أجل كلمة الله وبسبب عشقه له؛ فقام لإحياء كلمة الحق، وهذا بالضبط ما كان هدفه، حيث صرّح بذلك في رسالته لأهل البصرة، فقال: «أنا أدعوكم إلى كتاب الله وسنّة نبيّه، فإنّ السنّة قد أميتت وإنّ البدعة قد أحييت»، أجل، لقد قتل الذين يجلسون على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله سنّته وأحيوا مكانها البدع والانحرافات باسم رسول الله نفسه، لقد كانت مسألة إصلاح أمر الدين من ذاتيّات الثورة الحسينية، فكان الإسلام هو الرسالة الأسمى والأعظم في نهضته، كان يريد الناس لله ويعتقد أن السعادة في الإحياء الحقيقي لعبادة الله وإرادة الإسلام بين الناس.

إنّ عشق الله تعالى هو الحرف الأوّل الذي يُسطّر في الحديث عن غاية الإمام عليه السلام، وهو القائل للشاعر الفرزدق متحدثاً عن نهضته: «إنّ هؤلاء قوم لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن». وبعد ذكره لهذه الأسباب يقول: «أنا أوّل من قام بنصرة دين الله وإعزاز شرعه والجهاد في سبيله؛ لتكون كلمة الله هي العليا». إن الغاية الحسينية هي كلمة الله الجامعة لكلّ مظاهر الحُسن والجمال والكمال. ويمكن للناس ـ من وجهة نظر الحسين ـ الوصول إلى السعادة، لكن فقط عبر هذا السبيل.

لقد دوّت صرخة الإمام الحسين عليه السلام عاليةً على هذا الصعيد؛ فلم يمضِ على وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله خمسين سنة حتّى تبدّلت مفاهيم الدين الأساسيّة، ولم يهتم أحد لهذا ولم يقدم أحد على خطوة حقيقيّة؛ حتّى بلغت المسألة حداً أن رأى أنه لا يوجد سبيل

للخلاص من هذا الواقع القائم سوى المواجهة وبذل دمّه الشريف.

اتباع الحسين في ممارسة حركة نقدية إصلاحية دينية

بناءً على هذا، إذا أردنا أن نتكلّم بكلام حسيني يرضاه الإمام الحسين في ليلة عاشوراء؛ فعلينا أن نقول: ينبغي علينا أن نعمل ما عمله في أيام حياته، يجب علينا أن نرى في زماننا هذا ما هي المفاهيم والمسائل التي انحرفت عن مسارها ومُسخت، وهنا بالضبط تكمن الصعوبة؛ هل تقع العدالة ضمن مجموعة المفاهيم المنحرفة؟ إنّ العدالة مفهوم يسبق الدين، ولا يختبر الدين العدالة بل هي تختبره، فالعدالة أمر تدركه الفطرة ويقبل المعرفة في كلّ زمان، نعم، لم يشك الإمام الحسين في ذلك الزمان في ضرورة طلب العدالة ومحاربة الظلم، وقلّة - على مرّ التاريخ - هم الذين حاربوا الظلم ونهضوا لإقامة العدل، لكن لم يُخلّد اسمُ واحدٍ منهم كما خُلّد اسم الحسين؛ لأنّ الحسين قصد هدفاً يتخطّى بسط العدالة ورفع الظلم، إنّ أمّةً تمدح الحسين تعبّر عن أحد أبعاد ثورته، وهو بعد إرادة العدالة، أما البعد الآخر فكان إرادة الدين وإصلاح المذهب.

تحول مفهوم الإمامة، من كلمات الحسين إلى كلمات الخطباء وقراء العزاء

على امتداد التاريخ الإسلامي منذ ١٤٠٠ سنة بدأت الكثير من المسائل الأساسيّة في فهم الدين تتغيّر تدريجيّاً، وعلى صعيد الثورة الحسينية لقد غدا ذنب المبلّغين والعلماء - مع الأسف - أكبر بكثير من ذنب عامّة الناس العاشقين للدين. إنّ مفهوم «الإمامة» واحد من المفاهيم الذي تعرّض للتحول والتغيّر الحقيقي على امتداد الزمان، نعم! لقد كان الحسين إماماً، لكن ماذا يعني الإمام: كيف عرّف الإمام الحسين نفسه في خطابه للناس في مكّة والبصرة والكوفة وكربلاء؛ وكيف يعرّف بعضنا ممن يعتلي المنابر - من قرّاء العزاء والمداحين - الإمام؟ ما هو الفرق أو المسافة بين الإمامة التي بيّنها الحسين بن علي أو تلك الواردة في نهج البلاغة والنصوص الدينيّة المعتبرة وبين الإمامة المستخدمة عند الخطباء الرسميين في المحافل الدينية؟ إنه الفرق

الشاسع بين المشرق والمغرب.

الادّعاء الفائق الأهمية هنا يكمن في تسليط الضوء تدريجياً على مفهوم الإمامة ومن ثم تضخيم أبعاد هذا المفهوم منذ القرن الأول إلى يومنا هذا، فقد ضعّفت جوانب أخرى، وهمّشت أبعاد ثانية في الإمامة لصالح صورة جديدة منسوجة، أمّا ما تمّ تضخيمه فهو عنصر التقديس في محور الإمامة وهو تقديس كان له أثر أقلّ في القرون الأولى؛ إنّ التشيّع يعبّر عن قراءة العلوم العلويّة من الإسلام النبوي، وما يميّز التشيع عن سائر القراءات الإسلاميّة إنّما هو ثلاث ميّزات هي: الفهم العَلَوي الأكثر عقلانيّةً، وعرفانيّةً، وعدالة من باقي قراءات الإسلام.

إطاحة المفهوم الجديد للإمامة بالعقلانية الدينية

وإذا تأملنا اليوم هذه الميّزات الثلاث، سنجد أنّ مفهوم الإمامة اليوم - وهو المَعْلَم الأساس للتشيّع - غداً مناهضاً للعقلانية مطيحاً بها؛ فما يؤكّد عليه في المجالس الدينيّة هو الجانب ما فوق البشريّ للأئمة، وبعبارة أخرى: الأشياء التي أعجزت الآخرين عن أن يصبحوا أئمة، فهم بالطبع مختلفون عن الآخرين تكويناً، فطينتهم وخلقتهم مختلفتان عن سائر الناس ممّا يؤدي إلى كون مرتبتهم الوجودية صعبة المنال إن لم تكن مستحيلة، لم يكن هذا النوع من المسائل مطروحاً في القرن الأوّل والثاني الهجريّين، أو كان مطروحاً بشكل محدود وبسيط، ويؤكّد كل من الإمام علي وما بقي من النصوص الدينيّة المعتبرة على كون الأئمة بشراً، وأقصى ما أكّدوا عليه ووضّحوه أن أفضليتهم تكمن في علمهم وبصيرتهم وصفاء نفوسهم وتهذيبها وعقل دراية مقابل عقل رواية؛ فلا أثر لتعريف سيّد الشهداء والإمام عليّ وغيرهما من الأئمة أنفسهم استناداً إلى البُعد ما فوق البشري عندهم، ويكفي في هذا المجال مراجعة نهج البلاغة وخطب الإمام الحسين والصحيفة السجاديّة وسائر النصوص الدينيّة المعتبرة.

لم أعثر في أيّ مكان على جوابٍ للإمام الحسين عن السؤال المهم: «من هو الإمام؟» على النحو التالي: «الإمام هو المنصوب من الله، الإمام هو المنصوب من قبل رسول الله، الإمام هو المعصوم، الإمام هو العالم بالغيب»، أوَليست هذه المسائل الأربع

هي الأبعاد الكلاميّة للإمامة في أوساطنا اليوم؟! إنّ العصمة وعلم الغيب والنصب الإلهي والنصب من قبل رسول الله أربع مسائل طرحها المتكلّمون منذ القرن الثالث أو الرابع تقريباً إلى عصرنا الحالي، وكلما امتدّ الزمان اتسعت هذه المعالم نطاقاً وتعمّقت وترسخت.

إنّ الحديث حول هذه الأمور قليل على لسان أهل البيت في القرون الأولى، ولم يكن عَرَفَها الشيعة الأصليون الذين يُفتخر بهم من أمثال سلمان وأبو ذر والمقداد وعمّار وكميل ومالك الأشتر وأبي بصير ومحمد بن مسلم وغيرهم.. فهل كان الأئمة يجاملون؟ وهل واجه مسلمو صدر الإسلام والشيعة الأوائل أئمتهم بهذه المفاهيم أم بالمفاهيم القرآنية والمتعارفة؟ وهل رأى الناس في الإمام علي والحسن والحسين هذه الميّزات الأربع الخاصّة أم أنهم كانوا يرون في سمات علي وآل علي تماوج العلم وعمق العمل الصالح وتجسّم القرآن في سيماء إنساني بشري يمكنه أن يكون مثلهم، هذا أين وذاك أين؟!

ظهور مقولة البعد ما فوق البشري في الإمام بعد القرن الثالث الهجري

إنّ إثبات هذه الأمور الأربعة أو إنكارها ليس محور بحثنا، إنّما نتكلّم في أنّه هل ترضى الشريعة بتبديل نهضةٍ ما إلى نظام؟ فالذي يبدو اليوم هو حصول تحوّل في المعارف الدينيّة الأساسيّة إلى نظام كلامي فقهي خاص، كيف استطاع نظام كلامي فقهي أن يحلّ محل المباحث الدينيّة الأساسيّة، لقد بُيّن في النصوص المعتبرة عندنا في القرون الأولى المسائل المختلفة تحت عنوان ميّزات الإمامة - الناظرة نوعاً - لهداية الناس إلى الله تعالى وإقامة الدين ورعاية حقوق الإنسان. لقد خاطب الإمام الحسين عليه السلام أهل الكوفة وأجاب أهل مكّة أيضاً بما يلي: «فلعمري ما الإمام إلاّ العامل بالكتاب والآخذ بالقسط والدائن بالحق والحابس نفسه على ذات الله». أوليس الإمام هو الشخص العامل بكتاب الله تعالى والقائم بالعدل والقسط، وهو المتدين فعلاً، ومن أهل الإخلاص والصفاء؟؟ فهذه الصفات قابلة للتعميم بحيث يمكن أن يتصوّر حصولها لكلّ مسلم؛ وقد عرّف الإمام نفسه بأنّه المرتبط بالقرآن الكريم

والمميّز بالعدالة؛ من هنا، ذكر سيّد الشهداء قبل استشهاده في خطبته المهمّة: «لكم فيَّ أسوة». فمن أجل أن تتحقق الأسوة لابدّ أن يكون هناك سنخيّة بين الإمام والمأموم، بحيث تؤهّل المأمومين للوصول إلى مرتبة الإمام.

لكن، عندما يحدّد المتكلمون صفات الإمام بتلك التي ذكرناها، فلن يمكن بعد ذلك أن يكون الأئمة أسوةً، مع أنّ الرسول أسوة في جهة: «أنا بشر مثلكم»، وإلا فهوَ ليس بأسوة في «يوحى إليَّ».

إنّ النيّة في طرح هذه المفاهيم المستجدّة حول موضوع الإمامة ليست سيئة قطعاً، بل هناك حسن نيّة، والصعوبة تكمن هنا. أنا لا أُريد القول: إنّ هذه المفاهيم خاطئة، بل أقول: إنّ ميزات الإمام منذ البداية كانت شيئاً، فيما أصبحت اليوم شيئاً آخر، لقد كانت البداية عبارة عن فهم الإمام للقرآن وتطبيقه العدالة وتديّنه وتهذيبه لنفسه، لكنّها تحوّلت تدريجيّاً إلى النصب والنصّ والعصمة والعلم بالغيب. وينبغي الالتفات أيضاً إلى بعض الأمور التي ذكرها الإمام عليعليه السلام في الإمام، حيث يقول في الخطبة الثالثة ما يلي: «أمّا والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة (خلق الأرواح)، لولا حضور الحاضر (دعم الشعب للإمام)، وقيام الحجة بوجود الناصر (قيام الحجة على علي)، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كظّة ظالم ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها».

أيّها المتكلّمون! هذا هو العهد والميثاق الذي أخذه الله تعالى على العلماء، لقد قال الإمام عليعليه السلام هذا الكلام ـ الكلام أعلاه ـ في حقّ نفسه، لم يقله عن الحسن البصري وأبي حنيفة والشيخ الطوسي والشيخ المفيد. ما هو العهد الذي أخذه الله عزّ وجل على العلماء؟ هل هو عدم النهضة والثورة عند رؤية الناس مظلومين وجيّاعاً؟! لقد طبّق الحسين بن علي عمليّاً كلام أبيه. إنّ الميثاق المأخوذ على العلماء هو أن يكونوا الرادة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا هو بالضبط مضمون خطبة نهج البلاغة، إنّ مضمونها هو: أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر.

والشاهد هنا ظريف جداً، إنّ الإمام عليّاً وبدلاً من أن يعرّف نفسه في نهج البلاغة بأنّه العالم بالغيب ـ كما يقول المتكلّمون ـ يتحدّث عن عهد الله على العلماء، ومع أنّه ـ باعتقادنا ـ أعلم العلماء، ومن أجل الميثاق المأخوذ على العلماء قَبلعليه السلام ببيعة

الناس له، وبدأ مشوار خلافته. لقد سمّى عليّ نفسه عالماً، كذلك يستطيع الآخرون أن يكونوا علماء، لكن، بما أنّ علياً كان جليس الرسول الأكرم أكثر من غيره فإنّه استطاع أن يهذّب نفسه أكثر، وكان الأعلم بسبب تجلّي أُصول الدين فيه أكثر من غيره، لم يكن هدف هذا البحث إثبات مراتب علم الإمام عليعليه السلام أو نفيها، إذ من المسلّم به والمتيقّن أنّ علياً يعلم أكثر من غيره، لكن الهدف ـ كما قلنا ـ معرفة هل أنّ العلم الغيبي شرطٌ في الإمامة أم لا؟ وعلى أيّة حال فأصل علمه الغيبي ليس محور بحثنا، لكن شرط وجودها هو ما يهمّنا (فتأمل).

لقد قال الإمام عليعليه السلام كلمةً جميلة في الخطبة المائة والواحد والثلاثين من نهج البلاغة، وقد نسبت ـ هذه الجملة ـ إليه كما نسبت إلى ابنه الإمام الحسين أيضاً، حيث قال: «اللهم إنّك تعلم أنّه لم يكن الذي كان منّا منافسةً في سلطان ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكن لنردَّ المعالم من دينك ونظهر الإصلاح في بلادك، فيأمن المظلومون من عبادك وتقام المعطّلة من حدودك»؛ فإذا كانت هذه هي الإمامة، نستطيع حينئذ مقارنتها مع نصوصنا الدينيّة التي تتحدّث عن الإمامة، والتي انتشرت أواخر القرن الثاني. فعندما يرى الناس هذه الوجودات الراقية، يذهبون بمبالغتهم الشرقيّة إلى أن يصلوا إلى حدّ تنزيههم عن النواقص وإعطائهم الكمالات كافّة، ويسترسلون في ذكر فضائلهم ومناقبيّتهم حتّى يقول الأئمة أنفسهم: إنّ هذا خارج عن الحدّ ونحن لسنا كذلك. وقد عُرف هؤلاء الأشخاص بالمغالين، والغلو يعني الزيادة في مدح الشخص فيذكر محاسنه وفضائله بحيث يزيد بها عن الحدّ الطبيعي، وقد ادّعى بعض هؤلاء في حقّ الإمام علي ذلك حيث قالوا: لا يمكن لهذه الفضائل أن تثبت لإنسان أو تصدر عنه (والعياذ بالله)، أنت فوق البشر، بل أنت إله، فسجدوا له. أمّا الإمام علي فقد نهاهم عن هذا القول والفعل، وقال: صفتي الأولى هي العبوديّة لله تعالى، وإذا لم تكفّوا عن هذا فسوف أجازيكم لارتكابكم الشرك، لكنهم لم يرتدعوا فقام بمجازاتهم ومعاقبتهم.

ظهور التفويض وانقسام المجتمع الشيعي إزاءه

ورغم هذا، استمر هؤلاء الأشخاص في غلوّهم في القرون اللاحقة إلى أن وصلوا

إلى القول والادعاء بأنّ الله تعالى يتكفّل بخلق العالم، ويفوّض إلى الرسول الأكرم وإلى الأئمة من بعده شؤون الدين وتدبير أمور البشر، من هنا، يُعرف هؤلاء الأشخاص في التاريخ بالمفوّضة، وهم الذين يعتقدون بتفويض خلق العالم أو الخلق التكويني أو التشريع الديني لأناس خاصّين على رأسهم الرسول الأكرم والأئمة من بعده، والمفوضة فرقة من الغلات، وقد عرفوا بالمزايدات؛ حتى صدرت منها روايات عديدة لا زالت موجودة في مجاميعنا الحديثيّة؛ فانظر باب التفويض من الله إلى النبي والأئمة بعده.

وللتفويض مراتب عديدة حيث ازداد شدّةً في القرنين الثالث والرابع، فانقسم العلماء من جراء ذلك إلى مجموعتين؛ فاعتقد بعضٌ بخلاف ذلك؛ وقالوا: إنّ هذه المراتب المدّعاة للأئمة لا تتلاءم مع ما ورد صراحةً في القرآن الكريم، ولم تكن قد صدرت عن لسان الرسول الأكرم. وقال آخرون: أنتم مقصّرون في حقّ الرسول والأئمة؛ إذ تنفون عنهم تلك الأمور؛ من هنا، عُرف المنكرون للتفويض بـ«المقصّرة»، أي المقصّرين في حقّ الرسول والأئمة؛ وكان المفوضة هم الذين أطلقوا هذا الوصف على الفريق الآخر، وإلا فقد كان ذلك الفريق يعدّ نفسه من الشيعة الرئيسيين، ويطلق بدوره على الطرف المقابل له وصف المفوضة.

وتاريخياً، ظهرت للتفويض مراتب عديدة هي: التفويض في الخلقة، والتفويض في تدبير العالم، والتفويض في الرزق وتدبير المعاش، والتفويض في أمر الدين والشريعة، والتفويض في الاختيار ـ مقابل الجبر ـ الذي ورد في «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين». وفي البداية، أنكر العلماء هذه المراتب كلّها، لكنّهم غدوا يقدّمون لها ـ تدريجيّاً ـ محملاً ما، ثم نسبوها بمعنى من المعاني إلى الأئمة، وعلى أيّة حال، فقد اعتبر بعض العلماء صراحةً أن المفوضة التي تقول بتفويض خلق العالم إلى الأئمة، متورّطين بالشرك الصريح؛ ومن هنا انفصل هؤلاء تدريجياً عن الشيعة، فلم يكن بين الشيعة شخص يفكر بهذه الطريقة. أمّا المراتب الأُخرى من التفويض، مثل التفويض في أمر الدين فهو باقٍ، فالله عزّ وجلّ أوكل أمور دينه إلى الرسول والأئمة، الذين لم يريدوا غير الله تعالى شيئاً، فهم يستطيعون أن يحلّلوا أو يحرموا أمراً كلما رأوا فيه صلاحاً، كما أنّ شروق الشمس وهطول المطر إنما يكون بإذنهم وببركة وجودهم.

وفي هذا المجال ظهرت العديد من الروايات في مجاميعنا الروائية، حيث نرى في

كتاب أصول الكافي (كتاب الحجة، باب تفويض الأمر إلى الأئمة) أحاديث كثيرة، كما نرى في بحار الأنوار (ج ٢٥) أكثر من مائة صفحة في نفي الغلو والتفويض. وقد بلغت المسألة حداً حتى قال الشيخ الصدوق في القرن الرابع: إنّ المفوضة والغلاة مشركون وكفرة، وهم أكثر أهل الضلالة ضلالاً، ويذكر في كتبه ـ من بينها «من لا يحضره الفقيه» و «الاعتقادات» ـ علامات للتفويض، كانت محطّ نقد العلماء اللاحقين، وواحدة من هذه العلامات التي يذكرها الشيخ الصدوق، اتّهام هؤلاء المفوّضة لعلماء مدينة قم بالتقصير؛ فقد كانت قم في ذلك الزمان معقلاً من المعاقل الأساسيّة التي يقطنها الشيعة، وكان علماؤها آنذاك من المتشدّدين تجاه الغلو والتفويض؛ حيث كانوا يخرجون من المدينة المغالين الذين يبالغون في حقّ الأئمة؛ لذلك أتهم العلماء والمشايخ الساكنون في قم بالتقصير، ويرى الشيخ الصدوق أنّ كل شخص يفكر بهذه الطريقة يُعلم منه التفويض.

ويردّ الشيخ المفيد على هذا في تصحيح الاعتقاد معترضاً، فيقول: إنّها ليست كذلك، إنّ العديد من العلامات التي ذكرتها (ذكرها الشيخ الصدوق) أنا نفسي أعتقد بها، لكنني لست من أهل التفويض، وبهذا يرى الشيخ المفيد أنّ العديد من علماء مدينة قم كانوا ـ فعلاً ـ من المقصّرين.

نفوذ التفويض المعدّل إلى الثقافة الشيعية المعتدلة

تُعدّ هذه البحوث وزينةً إلى حدٍّ ما، وينبغي اليوم أن نطرحها وأمثالها؛ ذلك أنّها وقعت في القرن الرابع، وقد خاض المفوضة والمقصّرة سجالاً دينياً ونهضوا إلى أن حذفت المقصّرة تدريجياً من المجتمعات الشيعية، واتخذ الفكر التفويضي شكلاً أكثر اعتدالاً من السابق، وغدا الفكرَ المهيمن على العقل الشيعي.

ومرادي من التفويض الاعتدالي عدم اعتبار الأئمة إلهاً وعدم تفويض أمر خلق العالم إليهم، لكنّ هذا التفويض يحفظ الفكر التفويضي في المحاور الثلاثة: تدبير شؤون العالم، إعطاء الرزق للعباد، الشريعة والدين؛ وبناء على هذا، فالفرق بين التفويض الإفراطي والاعتدالي إنّما هو في قبول ألوهية الأئمة أو نفيها.

هذا، ورغم أن بعض المسلمين وبعض الشيعة يرى أنّ هذه الأمور الثلاثة تظلّ من

شؤون الله تعالى، تعتقد المفوّضة والغلاة غير الإفراطيين أنّها ـ هذه الأمور الثلاثة ـ من لوازم الإمامة وشؤونها، لكنّنا لا نجد أثراً بالغاً لهذا النزاع منذ القرن الرابع إلى ما بعده؛ ذلك لأنّ هذه الأمور ـ التي كانت محطّ نزاع واختلاف ونقد وإنكار ـ تحوّلت تدريجياً إلى نصّ رسمي للاعتقادات الشيعيّة، لذلك ذهب المتكلّم الشيعي منذ القرنين: الرابع والخامس وما بعدهما إلى الأخذ بهذه الأمور التي سبق له أن كان سجّل عليها انتقاداته، ونراه بعد ذلك يقول: إنّ من ضروريّات المذهب الشيعي البديهيّة تفويض أمر الدين والدنيا إلى الأئمة؛ وبهذا القول لا يسمّي نفسه مفوّضاً بل شيعياً أصيلاً. هذه هي معالم المذهب التي تحوّلت وزيد عليها.

ثمّة سؤال يطرح هنا: هل كانت ستتقبّل اعتقادات متكلّمي القرنين الرابع والخامس وما بعدهما في القرون الهجرية الأولى؟ يذكر العالم الرجالي المرحوم المامقاني جملةً في ذيل بحوثه الرجاليّة من كتاب «تنقيح المقال»، أنّ أكثر ما يُعدّ اليوم من ضروريّات المذهب في أوصاف الأئمة عليهم السلام كان القول به معدوداً في العهد السابق من الغلو، وكان المامقاني قد كتب هذا القول في القرن الثالث عشر، بناء على هذا، فقد حصل على امتداد عشرة إلى أحد عشر قرناً تغيير واسع؛ أي أنّ الأمور التي كانت تُعدّ في القرن الثالث من الغلو تبدّلت إلى أن أصبحت في القرنين الثالث والرابع عشر أصلاً من أصول المذهب الشيعي وضرورياته، إنّ هذه المسألة تدفعنا إلى إعادة التفكير في الأمر وإصلاحه بحيث يحوي على الأهمية التي قام الإمام الحسين عليه السلام ونهض من أجلها. ينبغي علينا التأمّل الدقيق في هذه المسائل.

التفويض المعدّل ودوره في إقصاء الوحي والقرآن

ثمّة ميزة أُخرى للعلماء القائلين بالتفويض، وهي التقليل من أهمية الوحي، ففي الواقع كل ما لدينا عن الرسول وما سمعناه من القرآن هو هذه الآيات: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (*) إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى (*) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى**﴾ (النجم: ٣ ـ ٥)، ومن الواضح جداً أنّ الرسول صار نبيّاً بواسطة هذا الوحي الذي ميّزه بخصائص عديدة، وغير ذلك هو معلّم للأمّة أيضاً، ﴿**وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾. إنّ الرسول على الرغم من إحضاره الوحي هديّةً لنا فهو معلّم للحكمة أيضاً، حيث وضع سنّته بين أيدينا.

هذا الرسول هو إنسان عادي، إلاّ أنّه طاهر نقي مهذّب لنفسه حتّى استطاع بمساعدة الوحي الإلهي أن يبلغ هذا المقام المهم، أي إنّ ما يميّز النبي هو الوحي ومن دونه فهو بشر، وإن كان إنساناً صافياً نقياً مهذباً.

بناء على هذا، يغدو للوحي دور أساسي في الرسالة، فهو منشأ الامتياز الذي حصل عليه الأنبياء، إنّ علوم الرسول غير العادية ناشئة من الوحي. أمّا إذا قلنا: إنّه لا موضوعية للوحي ـ وهذا ما لم يقل بهذه الصراحة ـ فهذا يعني أنّ كل ما يعلمه النبي في مجال الدين يمكن أن ينسب للأئمة، أي أنّ ما فُوّض للرسول هو بالضبط ما فُوّض أيضاً لعلي بن أبي طالب وأولاده.

وهنا نصل إلى ما يلي: ما هو دور الوحي وعمله في هذا المضمار؟ هذا مضمون كلام كثير من الروايات؛ ونعثُر على هذه الروايات في كتب عديدة مثل: بصائر الدرجات المنسوب لأحد أصحاب الإمام العسكري، والذي كُتب أواخر القرن الثالث الهجري، حيث يُعد من أوائل الكتب الشيعية، وأصول الكافي للكليني، وفي كتاب الاختصاص المنسوب للشيخ المفيد، وفي تفاسير علي بن إبراهيم القمي وفرات الكوفي.

إنّ نصّ هذه الروايات التي يمكن ذكرها مستفيض، أو حتّى ما شابهها زائد وكبير أيضاً، وهي: ما فُوّض إلى النبي فقد فوّض إلينا، وتعني هذه الرواية أنّ أي عمل يستطيع الرسول القيام به في مجال الدين يستطيع الأئمة كذلك فعله والقيام به.

لكن يبقى هذا السؤال: ما هو دور الوحي الرسالي الذي يمكن أن يؤديه؟ وهذا هو السرّ في أن الفكر الشيعي المعاصر يعتبر مكانة القرآن دانيةً فيما مكانة الروايات عالية، إذ ذلك ـ عملياً ـ نتيجُ هذه الأفكار والمقولات؛ فنحن نسأل أنفسنا دائماً: لماذا لا نعتني بالقرآن العناية الكافية؟ إلى أي مدى تُعدّ الحوزات العلميّة قرآنيّةً؟ ما هو المقدار الذي نتلوه من القرآن على المنابر؟ كم آية حاضرة في أذهاننا؟

إنّه من الواضح أنّ القرآن الكريم لا يشمل كلّ المسائل، بل يشمل أصول العمل فقط، لكن يجب أن نرجع في كثير من الجزئيات والتفاصيل إلى الروايات إلى حدٍّ فاقت فيه أهميتها العمليّة موقعيّة القرآن ومكانته. إنّ السرّ في هذا مضمر في

المسألة القاسية التالية؛ فعندما تبدأ المسألة من المغالاة والمزايدة في تقديس الأئمة وتفويض التدبير والأرزاق والتشريع إليهم، وعندما لا يسأل أحدٌ ما هو الدور الذي يؤديه الوحي؟؟ كيف يمكن أن تُعطى جميع صلاحيّات الرسول للأئمة مع أنّ الرسول نزل عليه الوحي ولم ينزل على الأئمة؟؟ في هذه الحالة، إن وجود الوحي وعدمه سيّان، فهو لن يؤدي دوره؛ من هنا، نرى في العصور اللاحقة كيف تعاطت الناس واعتبرت أنه بما أنّ الفرضيّة الأولى صحيحة، إذاً فكلّ ما فوض للأئمة مفوّضٌ للفقهاء العدول أيضاً من دون زيادة أو نقصان.

استمرار المسيرة في تحديد الموقف من الفقهاء

قارنوا بين المعادلتين، المعادلة الأولى تقول: ما فُوّض للنبي صلى الله عليه وآله فهو مُفوّض إلى علي وأولاده، والمعادلة الثانية تنصّ: ما فُوّض للأئمة عليهم السلام فهو مفوّض إلى الفقهاء العدول. انتبهوا جيداً إلى أساس هذا الفهم الخاطئ والانحراف القائم، من أين بدأ؟ ومن أين انطلق؟

هنا نسأل مجدّداً: ما هو الاختلاف بين الأئمة والفقهاء العدول؟ أو لم يقل علم الكلام والفقه التقليديين أنّ الأئمة معصومون وعالمون بالغيب؟ وإذا كان الأمر كذلك، كيف يمكن أن يكون هذا التفويض من دون أيّ دور للعصمة والعلم بالغيب؟ وإذا كان هناك شخص لا يتمتّع بهاتين الميزتين الأساسيتين، كيف يمكن عندها أن نمنحه الصلاحيّات المفوضة للأئمة؟؟ ويمكن الإجابة بكل بساطة: أفهل كان الوحي مؤثراً في المعادلة الأولى حتّى تكون العصمة والعلم بالغيب مؤثرين في المعادلة الثانية؟!

بناء على هذا، وبكل بساطة تبدّلت المعادلة الأولى بالثانية، وإذا أردنا اكتشاف أصل هذه المشكلة علينا العودة لمعرفة كيف كان مفهوم الإمامة بشكل عام، هل كان موضوع التفويض بهذا العرض والطول في القرون الأولى؟ أم أنه وليد القرنين: الثالث والرابع؟

لقد بدّل هذا الأمر مذهباً إلى نظام كلاميّ فقهي؛ حيث أوجد المتكلّمون والفقهاء تدريجياً هذه الخصائص الكلاميّة الفقهية. نعم، ثمّة جذور لهذا؛ إذ إن علم

الأئمة وتهذيبهم لأنفسهم بلغ حداً أدّى إلى ترويج هذه الأمور عنهم.

وخلاصة ما تقدّم: لقد حدث تغيّر واقعي حقيقي في معالم مذهبنا من القرن الأول إلى الرابع، وللأسف الشديد فكلّ الكتب المتوفّرة لدينا أو أكثرها يعود إلى ما بعد القرن الرابع، أي ما بعد سيطرة هذه الظاهرة، فلم يبق شيء ـ تقريباً ـ من القرنين الأوّل والثاني، إلا أن معالم هذا الفكر في نصوصنا الأولى قد قمعت وانهارت ونحّيت جانباً لتوضع عليها علامة (المقصّرة) تلك العلامة غير المرغوب بها.

إذن، ينبغي علينا اكتشاف تلك المعالم والعلامات واستخراجها، ويمكن العثور عليها في نصوصنا الدينيّة الأساسيّة.

قراءتان للمذهب الشيعي!!

إذا أردنا أن نقارن مظاهر التدين المتكئ على البعد المافوق بشري في الأئمة في الأدعية الشيعية، نرى عندها نوعين من الأدعية والزيارات؛ أمّا النوع الأول فيعود إلى الرؤية الأولى أي التشيع الأوّلي، بينما يعود النوع الثاني إلى الرؤية الثانية وهي التشيّع التفويضي الاعتدالي. يضم النوع الأوّل الأدعية التالية: دعاء كميل، ودعاء أبي حمزة الثمالي، وأدعية الصحيفة السجادية، والمناجاة الشعبانيّة، ودعاء عرفة. فلا يوجد في هذه الأدعية كلمة توكّل أو توسّل بغير الله تعالى، حيث نذهب مباشرة إليه. وهذه هي المعالم الشيعية الأصليّة ومعالم الإمامة التي نمضي وراءها، فنرى الإمامة الأصيلة في دعاء كميل حيث يضع الإنسان رأسه في ظل ربوبيّة الخالق، وهو دعاء يهدي الخلق إلى التوحيد. ولموازنة هذين النوعين من الزيارات يمكننا رصد البناءات التحتيّة لهما، فعلى سبيل المثال، نقارن بين دعاء التوسل ودعاء كميل، وبين دعاء الفرج ودعاء أبي حمزة، وبين دعاء الندبة ودعاء عرفة، من ثم نرى مفهومين مختلفين للدين.

إننا نملك مذهبين، أي تشيّعين؛ فنحن نملك التشيع الذي يتجلّى في خطبة سيّد الشهداء في يوم عاشوراء، ويظهر في خطب نهج البلاغة ودعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة. ونملك التشيّع الذي تظهر علائمه في التوسّل بالأئمة وبشفاعتهم بدلاً من التوكّل على ذات الرب. فها هما التشيّعان الموجودان بيننا الآن!! ويكفي مقارنتهما مع بعضهما البعض لنرى إلى أين ذهب التشيع الأول؟! ينبغي علينا أن نفصل بين هذين

التشيّعين، وأن نسعى لتبديل أحدهما بالآخر. وثمّة ما يدعو للسرور، وهو بقاء مثل هذه المعالم بيننا وعدم ذهابها. والملفت للنظر أن تلك العناصر التي تجذبنا لعلي وللحسين ولأهل البيت إنما ترجع إلى معالم النوع الأول، وهو ما تذكره الآيات القرآنية نفسها.

لقد قلتها مراراً: إنّ التوكّل هو الأصل في المذهب الأوّل الذي تقع فيه الشفاعة على الهامش، بينما يغدو التوكّل والشفاعة معاً الأصل في المذهب الثاني، بل يمكن رؤية التوكّل هامشيّاً ضعيف اللون هناك حتّى لا يكاد يُرى. عليكم أن تعلموا أنّه كلّما رأيتم التوكّل على الله تعالى قد صار هامشيّاً وأصبحت الأمور الفرعيّة ـ مثل الشفاعة والتوسّل ـ الأصلَ والعماد، فانتبهوا إلى أنّ الإمامة التفويضيّة قد حلّت مكان الإمامة الأصلية. إنّ هذين الفهمين متفاوتان ومختلفان.

سأسعى لتقديم عرض سريع لهذه المستندات واحدة تلو الأخرى، مما استخرجته من تلك النصوص الأصلية، إن شاء الله تعالى. وللأسف الشديد، لقد أُخذت مخلّفات مذهبنا على امتداد الزمن، حتّى تمّ خدش ميزات المذهب الثلاث الأصيلة، أي العقلانيّة والعدالة والعرفانيّة.

تأثير التصوف على تحولات مفهوم الإمامة

وقبل أن أنهي هذا البحث، ألفت النظر إلى أنّ التصوّف ـ ومع الأسف الشديد ـ كان له دور مؤثّر وفاعل في حصول انحراف في فهم الإمامة، فقد طُرحت نظرية الإنسان الكامل بين المتصوّفة وأدّت تدريجيّاً إلى تبلور الفهم الثاني عن الإمامة في الوسط الشيعي، وهو التشيّع التفويضي الاعتدالي، حيث تداخل التصوّف والتشيع مع بعضهما هنا. وعلى خلاف الإشكالات الكثيرة التي وردت على الفقه، اسمحوا لي أن أدّعي أمراً هو من المشكلات التي عرضت على المذهب الشيعي، ألا وهو التأثير الصوفي عليه، ولا أقصد ـ طبعاً ـ ذلك العرفان الأصيل المميّز للمذهب والتشيّع. نعم، المقصود هنا ذاك العرفان الذي يتحدث عن عدم خلوّ الأرض من حجة، وأنّ حجة الله ولو لم يكن يعرف مثل الله تعالى إلا أنه يملك الصلاحيات، صلاحيات تساوي صلاحيّات الربوبية، هذا هو حجة الله الذي يضعون له اسم القطب والإنسان الكامل، وهو متطابق مع الإمامة التفويضية.

وخلاصة ما تقدم، لقد أيّد التصوف وبعض قراءات التشيع بعضهما؛ مما أدّى إلى ازدياد المشكلة وولادة ذلك المذهب رسمياً حيث يحتاج تفصيله إلى مقالة أُخرى. وأختم بهذا الكلام الحسيني: «ألا ترون أن الحقّ لا يعمل به والباطل لا يتناهى عنه، فإني لا أرى الموت إلاّ سعادة والحياة مع الظالمين إلا برماً».



التشيع في قراءة جديدة[1]

مطالعات في نظريات الإمامة بين الغلوّ والتقصير

الشيخ محسن كديور[*]

ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي

تفتح مجلّة «نصوص معاصرة»، كما عوّدت قرّاءها، الباب هذه المرة على ملفّ آخر ساخن تتعدّد فيه وجهات النظر؛ وهي تقدّم نظريات وطروحات مختلفة لبعض الباحثين والمفكرين الإيرانيين حول الإمامة، مثل: الشيخ محسن كديور، و د. عبد الكريم سروش، ثم ترفق هذه الآراء بسلسلة كتابات نقدية جادّة تعرّضت لها في المحافل العلمية. يشار إلى أن دراسة أخرى لمحسن كديور كنّا قد نشرناها في العدد العاشر، وقد تعرّضت بعض المقالات في هذا المحور لنقدها أيضاً. (التحرير)

لماذا هذا الاهتمام العالمي بالتشيّع؟

السؤال الأوّل: ما هو سبب كل هذا الاهتمام العالمي بالتشيع في النصف الثاني من القرن الأخير، وخاصة في السنوات الأخيرة؟

لقد تحولت الدروس في أغلب الجامعات العالمية المعتبرة في الآونة الأخيرة من معرفة الإسلام إلى معرفة التشيع. فقد توجهت الكثير من الدول الغربية إلى الاهتمام بالتشيع بشكل جاد، حتى تحول التشيع إلى مادة حيوية في الجامعات العالمية.

(*) أستاذ جامعي وكاتب إيراني معروف، متخصِّص في الفلسفة، والفكر السياسي، وله كتابات عديدة فيهما، ومنها: نظريات الدولة في الفقه الشيعي، الحكومة الولائية، و...

وطبعاً ليس من الضروري أن تكون دوافع جميع من يدرس التشيع دوافع إيجابية، يكون الهدف من ورائها قصد التقرب إلى الله، بل قد يكون الغاية من دراسة التشيع هي القضاء عليه. وتبرز أهمية معرفة التشيع من خلال مسألتين:

الأولى: الثورة الإسلامية الإيرانية. فحتى فترة ما قبل انتصار الثورة الإسلامية لم يحظَ التشيع بتلك الأهمية، سواء أكنا من المؤيدين للثورة الإيرانية أم لم نكن.

الثانية: هي مسألة العراق المعاصر. فبعد غزو الولايات المتحدة للعراق أدى ظهور وتنامي التيارات المعنوية ودور المذهب في الحياة السياسية للمرة الثانية إلى توجيه الأنظار إلى مسألة التشيع.

وقد أدت القضية اللبنانية وارتباطها بنا في بعدها الإيراني بوصفه أقلية مؤثرة إلى توسيع هذه المسألة.

وهذه مسألة سياسية ينبغي بحثها في موضعها المناسب، ولست بوارد بحثها في هذا المقال.

لماذا النقد الجديد للتشيع؟

السؤال الثاني: لماذا خضع التشيع في إيران في الآونة الأخيرة إلى النقد والمناقشة أكثر من أيّ وقت آخر؟ إن هذه الإشكالات التي وجهت إلى التشيع مؤخَّراً ليست بالإشكالات الجديدة، ولكن يتم طرحها بزخم أكبر، ولا شك في أن لذلك أسبابه.

فحينما تقام حكومة في إيران باسم التشيع فإنها ستترك آثاراً لا يمكن تجنبها على صعيد الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية للمجتمع، وستخضع هذه الآثار والتبعات لنقد وتقييم علماء هذا المجتمع. وإذا كانت نتيجة هذا التقييم سلبية فمن الطبيعي أن تنعكس الإشكالات الحكومية على المذهب الذي يعدّ هوية لهذه الحكومة. وهذه الحقيقة تدعو الغيارى على الدين إلى التأمل بجدية. فهل أدى الترويج إلى الدين إلى تجذيره في النفوس أم لا؟ للأسف الشديد فإن الإجابة عن هذا السؤال لا تدعو إلى التفاؤل كثيراً.

فما الذي بدر منا حتى أخذنا نشكّك في أبسط المسائل المذهبية؟ وهذا انتقاد مقبول. ولا بد لنا من الإجابة عنه، إلا أن بحثنا لا يصبّ في هذا الاتجاه.

لماذا التشيّع؟

السؤال الثالث: على فرض عدم تمامية جميع هذه الإشكالات نتساءل: ما هو سبب تشيعنا؟ وما الذي يدعونا إلى البقاء والمحافظة على تشيعنا؟ وما هي الخصوصية التي تميّز التشيع عن سائر المذاهب الإسلامية الأخرى، وتدعونا إلى التمسك به واعتناقه؟

يمكننا الإشارة إلى بعض هذه الإشكالات إجمالاً:

يقال مثلاً: إن بعض المفاهيم في مذهب التشيع لا تنسجم والمفاهيم الأصلية في الديمقراطية. فإذا تم نصب بعض الأفراد من قبل الله لا يبقى للناس حقّ في الانتخاب والاختيار.

أو يقال: إن مذهب التشيع أكثر المذاهب الإسلامية بعداً عن الديمقراطية، كما يعدّ الخوارج من أقرب المذاهب إلى الديمقراطية. وعليه إذا فرضنا صحة هذه الافتراضات فما هو سبب تشيعنا؟ وإن محور الدخول في البحث يتلخص في السؤال عن معنى التشيع. فما هو التشيع الذي يتصور البعض عدم انسجامه مع المفاهيم الأساسية للعالم المعاصر؟ وما هي ماهية التشيع التي لا يمكن جمعها ومقتضيات العالم المتحضِّر؟

إن الإجابة التاريخية عن هذا التساؤل تكمن في الرجوع إلى كتب كبار علماء الشيعة.

إن ما يميز مذهب التشيع عن سائر المذاهب الإسلامية الأخرى هي مسألة الإمامة، حيث يعرِّف الشيعة بأنهم بالإضافة إلى إيمانهم بالتوحيد والنبوة والمعاد يذهبون إلى القول بوجود أوصياء معصومين يخلفون النبي، وأن عدد هؤلاء الأوصياء معروف ومحدد، وتتوفر فيهم جميع صفات النبي ومزاياه، إلا الوحي. وهذا ما نجده في جميع الكتب والمصنفات الشيعية القديمة بوفرة.

الغيبة ودور الإمام

والمسألة الأخرى التي ترد تبعاً لهذه القضية هي مسألة الغيبة. فبعد أن بلغ عدد الأئمة إلى الإمام الحادي عشر وصلت الضغوط السياسية والاجتماعية حدّاً لم يعد يمكن معه بقاء الإمام ظاهراً، فيبقى رغم وجوده محتجباً عن الأنظار. ومن هنا يطرح هذا

التساؤل نفسه: إذا كان على الإمام أن يتولى بعض المسؤوليات فكيف يتأتى له الاضطلاع بها مع غيبته؟ ويأتي الجواب بأن للإمام ثلاثة مناصب، وإن أحد هذه المناصب يستمر حتى في عصر الغيبة، في حين يسقط المنصبان الآخران؛ بسبب ظلم الناس وتقصيرهم.

وهذه الوظائف الثلاث عبارة عن:

الأولى: نشر الدين وبيان مسائله وأحكامه.

الثانية: النيابة المعنوية عن النبي، والوساطة في الفيض.

الثالثة: الزعامة والقيادة السياسية.

ويقال: إن إحدى هذه الوظائف، وهي وظيفة الواسطة في الفيض من السماء إلى الأرض، تظل باقية حتى في زمن الغيبة. ويبدو أن هذا الرأي هو الذي عليه غالبية علماء الشيعة.

إن النقطة المهمة التي أودُّ التنبيه عليها هنا أنه ليس من مسؤوليتنا تطبيق ديننا على بعض المفاهيم الخاصة، بل إذا كانت تلك المفاهيم صحيحة وجب علينا الإذعان لها، وإلا وجب علينا تغييرها.

تعدد القراءات الدينية أو التشيع التاريخي وغير التاريخي

والسؤال الجاد للغاية هو أنه لو قيل: من الممكن توفر قراءات مختلفة بشأن الدين، ويمكن أن تكون هناك آراء مختلفة في زمن واحد بشأن دين واحد؛ فإن هذه التعددية في الآراء من شروط العالم الجديد، حيث لم يكن المتقدمون يؤمنون بمسألة تعدد القراءات كثيراً، حيث كانوا يتصورون أن على الآخرين فهم الدين كما فهموه هم، ولذلك قيل: إن هناك قراءتين للإسلام: قراءة استبدادية؛ وقراءة ديمقراطية. ومن هنا قيل أيضاً: هناك فهم مستنير للإسلام منسجم مع الديمقراطية؛ وهناك فهم تقليدي لا يمكنه التناغم مع الديمقراطية بتاتاً.

وعليه يطرح هذا السؤال: ألا ينبغي مراعاة هذا التنوع في الآراء بالنسبة إلى المذهب أيضاً؟

لو تساءل شخص: هل التشيع منسجم مع التطور والديمقراطية وحقوق الإنسان

ونحو ذلك، دون التفصيل والتفكيك بين مختلف المفاهيم؟ فسواء أجبنا بالنفي أو الإثبات لن يكون جوابنا علمياً؛ إذ لا بُدّ من طرح السؤال على هذا النحو: أيُّ فهم للتشيع ينسجم أو لا ينسجم مع هذه المفاهيم؟[٢]

وعليه فإن أول نقد نوجهه للمؤمنين بتعدد القراءات حول الدين في هذا المجتمع هو ضرورة مراعاة ما آمنوا به في هذا الموضوع أيضاً. إذاً ليس من الصحيح القول بأن التشيع يتناغم وهذه المسألة أو لا يتناغم معها، وإنما يجب تحديد التشيع المتناغم من غيره؛ فلدينا أنواع مختلفة من التشيع. فمثلاً: لا يعدّ التشيع التاريخي التشيع الوحيد، كما أن الإسلام التاريخي ليس هو الإسلام الوحيد. فلو أراد شخص تعريف الدين بمتوسط ما حدث في التاريخ فأين يكون محل الهدفية من الأعراب؟ فكل دين ترسَّخ في ذهن معتقيه بفعل تأثيرات الظروف، بعد أن ابتعد عن حقيقته الأولى التي صدع بها النبي الذي جاء بذلك الدين، ولربما كان هذا الابتعاد باطلاً، إلا أن الملفت هنا أن مسألة الصحة والبطلان من جملة الموارد التي تطرح في ما نحن فيه؛ إذ لدينا محور باسم النبي، كما لدينا في الإسلام تعاليم هذا النبي، التي تؤلِّف المحور الأساس لتديننا. وفي كل عصر يمكننا قياس نسبة ابتعادنا واقترابنا من ذلك المحور.

وفي ما يتعلق بالمذاهب المختلفة يمكن التساؤل: أي المذاهب هو أقرب إلى المحور الأساس؟ وإذا واجهنا مشكلة تاريخية يمكن القول: إن التشيع التاريخي هو التشيع الذي تمخَّض عنه الواقع التاريخي، وكتبه المؤرِّخون في علم الكلام والتفسير والحديث وغيرها، ويمكن دراسة أبعاده من خلال الالتفات إلى تاريخيته. وفي التشيع التاريخي تتجلى مسألة الإمامة الانتصابية، ومكوناتها، من العصمة وعلم الغيب، بشكل بارز للغاية. فما هو السبب في ذلك؟ وهل ذكر الإمام علي عليه السلام هذه الأمور؟ أو أن هذا المذهب قد تكوَّن عبر التاريخ؟ فإذا كان قد تكوَّن عبر التاريخ على نحو تدريجي، ومن الطبيعي أن يكون للعوامل البشرية تأثير في ذلك التكوين، كان لنا كامل الحق في نقد هذا الفهم التاريخي. وإذا كان العلماء المتقدمون أبناء عصرهم، وعمدوا إلى تحديد المذهب مقارنة بالمفاهيم التي كانوا يرونها الأنسب والأفضل، كان لنا الحق أيضاً؛ بوصفنا أبناء عصرنا، أن نخضع المذهب لقراءة جديدة.

بأي دليل يمكننا أن نثبت أن ما توصل إليه المتقدمون من العلماء هو الذي كان

يشغل ذهن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام؟ فعندما نراجع نهج البلاغة؛ بوصفه أقوى سندٍ ديني لنا بعد القرآن، لا نجد للكثير من المفاهيم التي تعد رئيسة في المذهب الشيعي التقليدي أيّ محل من الإعراب. فقد تحدث الإمام علي عليه السلام عن أفضليته في هذا الكتاب، ولكننا لم نعثر على كلام له يتحدث فيه عن عصمته. في حين أن المسألة الأولى التي تشغل اهتمام المتكلم هي مسألة العصمة، ومن بعدها علمه بالغيب، ثم مسألة النصّ التي تأتي في الدرجة الثالثة.

وقلّما بحثت هذه المفاهيم في كلمات الأئمة عليهم السلام، أو أنها لم تبحث إطلاقاً. ولست أروم نفي وجودها، ولكن غايتنا أن نتساءل هل كانت مطروحة بهذا الحجم الذي تعرض له علماء الشيعة في خصوص هذه المسألة؟

يحق لنا إعادة النظر في ديننا؛ فإن المستندات والوثائق بين أيدينا، ويمكننا الرجوع إليها مباشرة. فما هو الدليل على ضرورة الاعتماد والاستناد إلى فهم آبائنا وعلمائنا الماضين؟ لم تكن مسألة الشيعة والسنة التي نعيشها حالياً موجودة في عصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، والذي كان قائماً هو الإسلام فقط.

ولكن بعد رحلة الرسول صلى الله عليه وآله، وتعرض المسلمين الأوائل لظاهرة الخلافة، برزت إلى السطح آراء مختلفة، تعكس فهماً للدين. كما ظهرت الفرق المختلفة. ولا يحق لي البحث في مَنْ هي الفرقة المحقة؟ ولكن يحق لي أن أقول: لماذا اعتقد وأدين بهذا الفهم؟

من هم الشيعة الأوائل؛ وكيف قدموا أنفسهم بوصفهم شيعة؟

إن الشيعة الأوائل، الذين أثبت التاريخ أسماءهم، قد برزوا في العقد الأول من صدر الإسلام، وفي عصر النبي الأكرم نفسه.

إن التشيع بحسب معناه اللغوي يعني الاتّباع، فيقال مثلاً: شيعة نوح، وشيعة علي، وشيعة أبي سفيان، وهكذا. وفي ما يتعلق بعبارة (شيعة علي) فقد كثر استعمالها حتى حذف المضاف إليه وبقي المضاف وحده علماً لأتباع علي، فإذا سمع السامع لفظ (الشيعة) انصرف ذهنه إلى أتباع علي بن أبي طالب عليه السلام. وإن أول حادثة وقعت في صدر الإسلام، وأدت إلى الاصطفافات السياسية، هي حادثة خلافة النبي. وبرز الشيعة في هذه الحادثة، وميَّزوا أنفسهم بضوابط محددة. وكان أولئك النفر من الشيعة يعدّون بأجمعهم من النخب

في تلك المرحلة. وإذا كنا حالياً نفخر بتشيعنا فإنما هو فخر بعمار وسلمان والمقداد، الذين انتخبوا طريقاً في مرحلة تاريخية حاسمة وحساسة، وكان انتخابهم صحيحاً في رأينا. ولكن لماذا وقع اختيار هؤلاء على علي عليه السلام؟ وهل كانوا يذهبون إلى عصمته وعلمه بالغيب؟ إنهم طرحوا ضوابط، ولذلك يمكن القول بأن الشيعة يُعرَفون بهذه الضوابط.

البحث في قضايا الإمامة في العصر الراهن

في تلك الأزمنة كان الناس يبحثون لكل شيءٍ عن جذور في ما وراء الطبيعية. وكان المتكلمون يضخّمون بعض الخصائص البشرية، حتى ورد في كتبنا القديمة أن علياً عليه السلام فوق البشر. وأما حالياً فنحن نعيش في عصر لا يميل إلى ما فوق البشرية. ولكي نجعل الأئمة أسوة للناس يتعين علينا أن نظهرهم بمظهر لا يختلفون فيه عنهم بشيء. فنحن أتباع نبي وصفه القرآن بقوله: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ**﴾. ولذلك فنحن نؤمن بأن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام مثلنا، إلا أن علماءنا المتقدمين لم يلتفتوا إلى هذه المسألة، حتى ضربت فكرة ما وراء بشرية الأئمة بجرانها، واتسعت على طول التاريخ.

لقد سبق أن ذكرنا أن التشيع يعني اتّباع علي عليه السلام. فنحن شيعة لأننا ندرك ونتفهم رأي علي عليه السلام وأصحابه أكثر من تفهمنا وتقبلنا للآراء الأخرى. وليس من الضروري أن تكون هذه الرؤية فوق الطبيعة، بل بإمكاننا في العصر الحاضر إدراك أفضلية هذه الرؤية.

إن الواجب يفرض عليّ حالياً التوصل إلى ترجيح أحد الأقوال والآراء بمعزل عن جميع التلقينات، فإن توصلت إلى رجحانه حق لي بعدها أن أفخر وأعتز بتشيعي.

وعليه يكون الإدراك الأول إدراكاً للمضمون والمحتوى. فنحن شيعة لأننا آمنا برؤية عليّ عليه السلام، كما آمنا برؤية النبي، ووجدناها أكثر إقناعاً بالمقارنة إلى سائر الأديان.

ويتلخص البحث في ثلاثة محاور:

المحور الأول: إن رؤية علي عليه السلام بالمقارنة إلى الرؤى المنافسة، والتي هي إسلامية أيضاً، رؤية عقلانية. فإن مستوى العقلانية في كلام علي عليه السلام أشد وأقوى من العقلانية في الرؤى الأخرى، وليس هذا بالشيء القليل. ويكفي في إثبات ذلك الرجوع إلى كتاب نهج البلاغة، ومقارنة الآراء العقلية والمفاهيم الفلسفية التي يزخر بها هذا الكتاب بسائر

المفاهيم الأخرى. وهذا ما أفاده العلامة الطباطبائي، صاحب كتاب تفسير الميزان، في الإجابة عن سؤال المستشرق (هنري كوربن).

إن كتبنا الحديثية والروائية تفتتح بكتاب (فضل العقل)، وإن مسؤوليتنا نحن الشيعة تكمن في البحث في هذه المصنَّفات. كما بدأ الفردوسي ملحمته باسم إله العقل.

ونحن نفخر بإيرانية وعقلانية علمائنا.

المحور الثاني: مسألة العدالة العلوية. ومن أجل هذا المحور يعرف الشيعة بالعدلية أيضاً، فلا نقول: «إن ما يفعله الله عدل، بل نقول: إن ما هو عدل يجب على الله فعله».

وقال الإمام علي عليه السلام في توصيف العدل: «أقرب الأمور عند التواصف، وأبعدها عند التناصف». ولو أننا تولَّهنا في علي عليه السلام فلأجل عدله قبل القدرة وبعدها.

وعلى هذا المبنى أثبت الإمام علي عليه السلام أنه قادر على إقامة العدالة، حتى بعد استلام السلطة. وعليه فإننا إذا أسلمنا وتشيعنا بحجة علي والحسن والحسين فلأننا وجدنا فيهم الإنسان مجسَّداً. وهناك من يتصور أن العدالة مفهوم أسطوري، في حين أننا حالياً عندما نثبت عدم عدالة شيءٍ ما فإنما نعني ـ بكل بساطة ـ أنه غير مشروع، إلا أن علماءنا للأسف الشديد قلَّما تنبَّهوا لهذا الأصل.

المحور الثالث: العرفان، وهو عبارة عن بطن الدين. ولم نعهد مذهباً مثل التشيع في اتجاهه نحو العرفان الديني. إن الفكر العرفاني الذي تزخر به كلمات أمير المؤمنين عليه السلام يعد أكبر ذخيرة لدى العارف. والملفت أن جميع المذاهب العرفانية، شيعية كانت أم سنية، باستثناء مورد واحد منها، تنهي سلسلتها إلى الإمام علي عليه السلام. وقد أثبتت أحدث التحقيقات أن التشيع والتصوف ينتميان إلى شجرة واحدة.

وإن الجهة المقابلة للعرفان هي السطحية والسلفية والزهد القشري، وهي المتفشية حالياً في سائر المذاهب الإسلامية الأخرى. فالذي تعانيه البلدان الإسلامية في الوقت الراهن هم العلماء السطحيون، الذين يظنون أن ظاهر النصّ هو تمام الشريعة، وليس هناك شيءٌ وراء ذلك، بل قد تمّ نبذ العرفاء من قبل العلماء، وقلَّما صُنِّفوا في عداد المسلمين.

ويجب علينا هنا أن نشير إلى (السيد الهراتي)، وهو من عرفاء القرن العاشر والمفكرين الكبار في هذا المجال، إذ كان يرى أن الشريعة والطريقة والحقيقة مجموعة

في التشيع، دون سائر المذاهب الأخرى.

وعليه فأنا شيعي لأنني لم أعثر على فهم أكثر عقلانية وعدلاً وعرفاناً من فهم علي عليه السلام. كما أنني آمنت بديني انطلاقاً من هذه المعايير الثلاثة.

ولقد آمنت بنفسي من خلال العقل، وبهذا العقل آمنت بنبيّي صلى الله عليه وآله.

إننا نشهد في العصر الحاضر تغيراً في المفاهيم المحورية لدى الشيعة، حيث تبدلت القراءات التقليدية القديمة، وحلت محلها المفاهيم الثلاثة الجديدة، المتمثّلة في (العقل والعدل والعرفان)، وتراعى في هذا القراءات الجديدة جميع حيثيات الأئمة عليهم السلام، ولكن بطريقة مختلفة.

نحن نفخر بالتشيع الذي يحتوي على أدعية عالية المضامين العرفانية، من قبيل: دعاء أبي حمزة الثمالي، ودعاء كميل، والمناجاة الشعبانية. وفي الوقت نفسه نحترم المذاهب الإسلامية الأخرى أيضاً.

ونتيجة هذا البحث هي أنه لكي نؤمن برؤية مذهبية علينا أن نقارنها بسائر الرؤى المخالفة الأخرى؛ بغية ترجيحها.

وإذا أردنا إن ننقد مذهباً فعلينا أن ننقده في ظرفه الزماني، مع أخذ تعدد الآراء بنظر الاعتبار. ولا بد من إيضاح أن التشيع لا ينحصر بالرؤية التقليدية، وأن بالإمكان إبداء رؤية أخرى.

ما هو التشيع؟

سؤالنا يقول: ما هو التشيع؟ ثم يذكر في هامشه سؤال آخر، وهو: كيف وبأية طريقة نريد الإجابة عن هذا السؤال؟ كيف نشأ التشيع على طول التاريخ؟ وما هي مقوماته وخصوصياته؟ وما هي أركانه بحسب الأزمنة المختلفة؟ وهل كانت هذه الأركان موجودة في مستهل التشيع كما هي عليه الآن أو أنها خضعت لتغيرات عبر التاريخ؟ إن من المغالطات السائدة في قراءاتنا أننا نتصور أن الطريقة التي كان يفكر بها المتقدمون تشبه طريقتنا الفكرية تماماً، في حين أنني أجزم بأن الأمر ليس كذلك، فإن جميع المسائل التي نطرحها في عصرنا بشدة وقوة لم تطرح في القرون الأولى بمثل هذا التضخيم والشدة.

والسؤال الثاني الذي يتراءى لنا جميعاً هو: هل بإمكاننا الحديث عن خصائص التشيع وذاتياته؟ وهل يصح بحث الذاتي والعرضي في ما يتعلق بالدين؟ وهل هناك ضابطة تميز الأمر الذاتي من العرضي؟ وإذا كانت مثل هذه الضوابط موجودة فما هو الذاتي في التشيع، الذي يتعين علينا كشيعة الإيمان به؟

والسؤال الآخر الذي قد يبدو مهماً حالياً: مَن هو أو مَن هُم الذين أقاموا صرح التشيع؟ فربما أمكن سؤالهم عن تلك الذاتيات والحيثيات. فهل تم تأسيسه من قبل الله؟ وطبعاً هناك من قال بذلك، ويمكن العثور على روايات كثيرة تدل على أن هذا المذهب هو مذهب إلهي؛ أو أنه تأسَّس على يد النبي الأكرمﷺ، حيث أطلق هذه التسمية وأقام هذا المذهب؛ أو أنه أقيم من قبل قادة هذا المذهب، وهم الأئمة الاثني عشر، كعليعليه السلام وآل علي؟ وإذا أمكننا إثبات إحدى هذه الفرضيات الثلاث: الله عز وجل؛ أو النبيﷺ؛ أو الأئمةعليهم السلام، افترضنا حيثيات من خلال الرجوع إلى النصوص الإلهية أو النبوية أو العلوية (الإمامية). وطبعاً يمكن إبداء افتراض رابع قد يبدو لأذهان البعض، وهو أن يكون التشيع من تأسيس بعض العلماء؛ كنتيجة لمواجهتهم مع سائر المذاهب الإسلامية، حيث وجدوا لأنفسهم ميزة عليهم، أدت إلى ظهورهم على طول التاريخ كفرقة مستقلة.

ولا بد من الالتفات إلى أن نتيجة الفرضيات الثلاثة الأولى تختلف عن الفرضية الأخيرة اختلافاً كبيراً. كما يمكن القول باختلاف نتيجة الفرضيتين الأوليين عن الفرضية الثالثة.

وبعد الإجابة عن هذه الأسئلة يفرض السؤال الأساسي نفسه، وهو: هل يحق لنا أساساً إعادة النظر في مذهبنا؟ وإذا كان يحقّ لنا ذلك فما هي الموارد التي يسوغ لنا إعادة النظر فيها؟ إن الجواب الذي توصلت إليه عن هذا السؤال إيجابي. وها أنا أستعرض هذه البحوث وأقولها بصوت مرتفع، ولا أدعي أنني بلغت الغاية، ولكن النتيجة التي توصلت إليها هي ضرورة مواصلة الطريق حتى النهاية، وهو ما سيتعمق من خلال الحوار.

محاور إعادة التفكير في التشيع

المحور الأول: القرآن. فإن التشيع مهما كان فهو متفرِّع عن الإسلام. وإن القرآن الكريم يمثل حجر الزاوية في الفكر الإسلامي. وعليه إذا وجدت في المذهب الذي أنتمي

إليه عقائد لا تنسجم والضوابط القرآنية، أو حظيت باهتمام لم يتوفر عليه القرآن، كان ذلك دليلاً على عدم تمامية تلك العقائد. وإن الضرورة تقضي بتعديلها أو تغييرها بما يتطابق والكتاب الكريم. ومن باب المثال: إن القول بالشفاعة السائد حالياً بين الشيعة لا يتناغم وما هو موجود في القرآن. ولست أقول بعدم وجود أصل الشفاعة في القرآن، ولكنها ليست بالحجم الذي يتمّ طرحه في التشيع الراهن. فالذي يحظى بالدرجة الأولى من الأهمية في القرآن هو التوكُّل، أما الشفاعة فأمر ثانوي، وتقع بعد التوكل. في حين أن المسألة تبدو معكوسة عندنا، حيث نضع الشفاعة في الدرجة الأولى، ونعطي للتوكل دوراً هامشياً وضئيلاً جدّاً، يقع بحسب الترتيب بعد الشفاعة كأمر ثانوي. وفي رأيي إن لدينا الكثير من هذه الأمثلة التي تحلّ فيها الأصول محل الفروع، وبالعكس. وتمام ما أريد قوله هو: كيف يمكننا التوصل إلى محور الاعتدال؟ والجواب: إن أحد الطرق إلى ذلك هو الاحتكام إلى القرآن الكريم.

المحور الثاني: العقل. ولحسن الحظ فإن مذهبنا ـ رغم الكثير من الخرافات التي أقحمت فيه ـ ظل يتمتع بالحظ الأوفر من العقلانية، قياساً بالمذاهب الإسلامية الأخرى. وقد جُعل العقل في الفقه الشيعي واحداً من أدلته الأربعة.

المحور الثالث: سنة النبي صلى الله عليه وآله. وطبعاً هناك اختلاف في تحديد ما يمكن اعتباره من السنة أو لا يمكن عدّه من السنة. ورغم تأسيس علوم في بيان ذلك إلا أن حدود السنة ليست واضحة، كما هو الحال في القرآن الكريم. فهناك اختلاف بين المذهبين الإسلاميين، بل وحتى في داخل المذهب الواحد، في تحديد ما هو المعتبر في السنة من غيره.

المحور الرابع: أقوال الأئمة عليهم السلام، نظير: كلمات الإمام علي وآل علي، كما هو الحال بالنسبة لكتاب «نهج البلاغة». ورغم أن المشاكل في هذا المحور لا تقل عن المحور الثالث، إلا أن فترة كتابته الزمنية أقصر، وقد تطرقت إليه عقبات جادة أيضاً، حيث ظهر بالتدريج أناس عمدوا؛ إما بحسن نيّة أو بسوء نيّة، إلى الترويج لأفكارهم بعد نسبتها إلى الأئمة عليهم السلام، وقد عرفوا فيما بعد بالغلاة، وهم الذين رفعوا الأئمة إلى مستوى التأليه؛ والمفوِّضة، وهم الذين قالوا بأن الله قد فوّض بعض الأمور إلى الأئمة عليهم السلام. ورغم وقوف العلماء في وجههم إلا أنهم تمكنوا من الاستيلاء على مقاليد الأمور في بعض المقاطع الزمنية. وقد أحدثوا قرابة قرنٍ من الزمن بعض المسائل الجادة والهامة على المستوى

الكمـي دون الكيفـي. وإن للأحاديـث الـتي لفَّقوهـا ظـاهراً مقبـولاً ومقنعـاً للغايـة، وقـد أبـدعوا في مجـال العقائـد أكثـر ممـا أبـدعوا في سـائر المجـالات الأخـرى، وأفـادوا بعـض المسـائل الـتي كانـت تعـد غلـوّاً في حينهـا، إلا أنهـا لم تعـد تصـنف في دائـرة الغلـو في الوقـت الحاضـر. وقـد قـال بعـض الرجـاليين: إن عقائـد الغـلاة الـتي صـدعوا بهـا في القـرنين الثـاني والثالث أخذت تتحول شيئاً فشيئاً، حتى غـدت في القـرن العاشـر مـن أمـتن العقائـد. وذكـر الشـيخ الصـدوق ـ أحـد مـؤلفي الكتـب الروائيـة الأربعـة ـ معيـارين للغلـو. والملفـت أن هـذين المعيـارين أصـبحا حاليـاً مـن بـديهيات العقائـد الشـيعية. ومـن جهـة أخـرى فـإن كتابـة كتـب الحديث المذهبيـة إنمـا ظهـرت بعـد هيمنـة هـذه التيـارات الفكريـة، أي بعـد سـيطرة الغـلاة وتغلغلهم في الأوساط الشيعية.

وعليه لا يبقى أمامنا من خيـار سـوى القيـام بعمليـة جراحيـة معقّـدة وحساسـة للغايـة، شـبيهة بالعمليـات الجراحيـة الـتي يجريهـا الأطبـاء علـى المـخّ والأعصـاب. وخلافـاً لمـا يبحـث تاريخياً حول التشيع العلوي والصفوي، وهو ما قـام بـه العلامـة المجلسـي في القـرنين العاشـر والحادي عشر، فإن كل ما حدث إنما كان في القرون الخمسة الأولى.

ماذا يعني التشيع؟

بعـد هـذه المقـدمات نصـل إلى هـذا السـؤال: مـا هـو التشـيع؟ إن التشـيع لغـةً لا يحمـل معنـىً إيجابيـاً أو سـلبياً. وقـد اسـتعملت هـذه المفـردة حتـى في عهـد النبيﷺ. وسـنبحث في اسـتعمالها لغـة، ونـذكر مـوارد اسـتعمالها في القـرآن، حيـث وردت علـى شـكل المضـاف والمضاف إليه. كما وردت في غير الإضافة. واسـتعملت كـذلك مفـردة، واسـتعملت بصـيغة الجمع.

أمـا معنـى التشـيع لغـةً فهـو: مصـدر مـن بـاب التفعـل، ويعـني الاسـتهلاك في الشـيء. فمثلاً: قولك: (تشيع في الشيء) يعني (ذاب فيه).

ومن ناحية أخرى فإن مفردة الشيعة تستعمل في معنيين:

الأول: الجماعـة مـن النـاس. **والثـاني:** الأتبـاع والأنصـار. فالشـيعة تعـني الجماعـة. والتشيع يعني الانقسام إلى فرق. وعند الإضافة يطلق على المعنى الثاني، مـن قبيـل: شـيعة آل أبي سفيان، وشيعة علي. وكما ترون فإنها لا تشعر بمدح أو ذم.

وقد استعمل لفظ الشيعة في القرآن في كلا المعنيين. قال تعالى: ﴿وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِ لإِبْرَاهِيمَ﴾. وهذه الآية تحمل في متنها أجمل استعمال للشيعة في القرآن، فقد ورد في سورة الصافات قوله تعالى: ﴿سَلامٌ عَلَى نُوحٍ فِي العَالَمِينَ * إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي المُحْسِنِينَ * إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا المُؤْمِنِينَ * ثُمَّ أَغْرَقْنَا الآخَرِينَ * وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِ لإِبْرَاهِيمَ * إِذْ جَاء رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾. ومحل الشاهد من هذه الآيات قوله: ﴿وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِ لإِبْرَاهِيمَ﴾ بمعنى أنه من أتباعه. وهناك استعمال آخر للشيعة في سورة مريم، حيث قال تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيّاً﴾، أي من كل فرقة. وعليه فقد استعملت مفردة الشيعة بمعنى الأتباع، وبمعنى الفرقة والجماعة.

كما استعملت هذه المفردة في سورة القصص أيضاً. وإن المعنى الذي استعملت فيه قريب من بحثنا، فحينما كان نبي الله موسى عليه السلام يتجوّل في المدينة شاهد أحد أبناء بني إسرائيل يتعرض للضرب من قبل رجل من الأقباط، فطلب الإسرائيلي العون من موسى على القبطي، فهبّ موسى لنجدته، قال تعالى: ﴿وَدَخَلَ المَدِينَةَ عَلَى حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلانِ هَذَا مِن شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِن شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾.

وأول مرة استعملت فيه كلمة التشيع كانت في عهد النبي صلى الله عليه وآله دون أن نعلم أن استعمالها كان بصيغة العَلَم أو الاسم العام. فقد استعمل النبي هذه الكلمة مضافة إلى اسم علي عليه السلام، حيث قال: «إن شيعة علي هم الفائزون». ولم تستعمل في غير هذه الصيغة. وحتى في نهج البلاغة، في الخطبة ٢١٨، حيث سئل الإمام علي في حرب الجمل عن ملابسات الحدث، بدأ الإمام بشرح الأوضاع، وقال في ضمن ما قال: «ووثبوا على شيعتي».

وأول من عرف بوصفه من شيعة علي أربعة أشخاص، هم: سلمان الفارسي؛ وأبو ذر الغفاري؛ والمقداد بن الأسود؛ وعمار بن ياسر، حيث ذهبوا إلى أن قيادة المسلمين بعد النبي حقٌّ لعلي، وتكلموا في ذلك، ودافعوا عن مواقفهم.

وأهم صفة للإمام علي عليه السلام أكد عليها هؤلاء النفر في ما ذهبوا إليه هي أفضليته على سائر الصحابة. ويمكن اعتبار هذه المسألة البارقة الأولى التي ميّزت هذه الفرقة من غيرها. ثم تلا هؤلاء في المراحل التالية رجال، مثل: كميل بن زياد؛ ومالك الأشتر النخعي؛ وأبي أيوب الأنصاري؛ وأبي حمزة الثمالي؛ وزرارة بن أعين؛ ومحمد بن مسلم؛ وهشام بن

الحكم، حيث كانوا من خلَّص أصحاب الأئمة، ومن العلماء والمؤلفين، وقد صنفوا كتباً في الحديث، وهي تواجه نفس المشكلة التي ذكرناها بالنسبة للسنة النبوية وسنة الأئمة.

ويبدو أن أهم مسألة ينبغي علينا مواصلتها في بحثنا هذا التحقيق في خصائص الإمام عليعليه السلام، التي تحتم علينا البقاء على تشيُّعنا له.

التشيع التاريخي

يمكن الرجوع إلى بعض الكتب واعتبارها ابتدائية للحصول على معلومات حول التشيع. ونذكر لذلك مثلاً: مدخل التشيع في «دائرة المعارف الشيعية»، وهي موسوعة لم تكتمل بعد، إلا أن مدخل حرف (التاء) قد اكتمل، وهو يشتمل على مدخل مهم بشأن التشيع. وقد جاء في الأسطر الأولى منه: «التشيع يعني الاعتقاد بخلافة علي بن أبي طالب للنبي بلا فصل». وكما نرى فإن هذا من أهم خصائص التشيع. ثم ورد بعد ذلك مباشرة: «والقول بعصمة الأئمة الاثني عشر، ونصب الإمام علي في غدير خم». وهكذا يستمر الكلام في المسائل الأخرى. وربما أمكن العثور على خصائص أخرى للتشيع من خلال البحث في بطون الكتب التاريخية، إلا أن الشيء الذي لا يمكن إنكاره هو أن التشيع يعني اتّباع علي بن أبي طالب، وما وجده الشيعة الأوائل في عليعليه السلام من كونه خليفة النبيصلى الله عليه وآله بلا فصل. إلا أننا حينما نعيد قراءة تلك الواقعة ربما لا نعير اهتماماً لخلافته المباشرة، وإنما نتساءل عن سبب أفضلية الإمام علي على سائر أصحاب النبي، فما هي خصائص علي التي جعلت سلمان ـ وهو الصحابي المحنك ـ تابعاً له؟ وهكذا نقول بشأن أبي ذر. ولم يعد البحث عن الخلافة المباشرة يحظى بتلك الأهمية التاريخية. وإن للشيخ المطهري كلاماً بهذا المضمون في كتابه «الإمامة والقيادة»، حيث قال: «قبل ألف وأربعمائة سنة حدث نزاع بين المسلمين حول من يخلف النبي، وهذا ما يحصل عادة حينما يتوفى عظيم، فيحدث بعده النزاع حول من يخلفه، وهو على كل حال نزاع تاريخي». فهل وضعنا لأنفسنا اسماً بخصوص هذا النزاع التاريخي؟ وما الذي يتعيّن علينا فعله في الوقت الراهن؟

وفي الحقيقة إن (خلافة علي للنبي مباشرة)، وإن كانت فارقاً وسمة تاريخية

للتشيع، إلا أنها لم تعد حالياً فارقاً بين التشيع والتسنُّن. والذي يتعين علينا في الظرف الراهن هو دراسة ما نعده الفارق الأهم، وهو ما لمسه الشيعة الأوائل، وهم الأشخاص الأربعة المتقدِّمون، في علي بن أبي طالب؟

وقبل كل شيء سنبحث في المميزات التاريخية للتشيع، أو مميزات التشيع التاريخية، وهي المميزات التي حملها التشيع طوال التاريخ، وأهمها: الاعتقاد بوجود أئمة يحملون الخصائص التالية، عدا النبوة: ١ـ العلم بالغيب. ٢ـ العصمة. ٣ـ التنصيب من قبل الله. ٤ـ الغيبة.

إنّ الاعتقاد بهذه الأمور الأربعة يختلف عما يعتقده سائر المسلمين اختلافاً كاملاً، حيث إن سائر المسلمين لا يثبتون هذه الأمور لغير الأنبياء (علماً أن الأمر الرابع ليس له مصداق بين الأنبياء أيضاً).

كما ذكرت خصائص اعتقادية أخرى، كالاعتقاد بالبداء، والرجعة، وغيرهما. وهناك اختلافات في بعض الأحكام الفقهية، إلا أن هذه الاختلافات موجودة حتى في المذاهب الفقهية عند الطائفة السنية أيضاً. وعليه لا تبدو هذه الخلافات ذات أهمية، ولذلك نبقى نحن وتلك المميزات التاريخية الأربعة.

قراءات مختلفة عن التشيع

هل يمكن التأمل والتفكير في هذه المميزات؟ وهل يمكن البقاء على التشيع دون إعطاء هذه الخصائص الأربعة ذلك الثقل الذي كان يراه القدماء؟ لإيضاح الفكرة نقول: لقد مرّت الماركسية في سيرها التاريخي بأدوار تاريخية مختلفة، فالماركسية التي كانت سائدة قبل سبعين سنة تختلف عن الماركسية التي هيمنت قبل خمسين سنة أو عشرين سنة اختلافاً كبيراً، حتى يفرض هذا التساؤل نفسه: إذا كان (إنجلس) و(لينين) ماركسيين فهل يمكن اعتبار (ماركوزة) ماركسياً؟ وهل يمكن اعتبار (آلتوسر) ماركسياً؟ فما هي مقومات الماركسية؟ في السابق كانت المادية التاريخية والمادية الديالكتيكية وبعض العلاقات الاقتصادية الخاصة تعدّ من مقومات الماركسية، بينما أعيد النظر حالياً في جميع هذه الأسس، فهناك حالياً ماركسية لا تؤمن بالمادية الديالكيتكية، وبعد مدّة ظهرت ماركسية لا تؤمن بالمادية التاريخية. وقال زعيمها بأن

الماركسيين الأوائل لم يقرأوا مؤلَّفات ماركس العقائدية، والتي كتبها باللغة الألمانية، ففي الوقت الذي ذاع فيه أمر الماركسيين على المستوى العالمي لم تكن مؤلفات ماركس قد نشرت، ولذا فنحن نقدم قراءة أخرى عن الماركسية. وها أنتم تشاهدون في هذا المعتقد ظهور (هابرماس)، الذي لا يشبه (ستالين) أو (إنجلس) بحال من الأحوال. وقد قال أحد الكتّاب: إن (بوبر)، الذي ألَّف كتاب (المجتمع المنفتح ومناوئوه)، لم يقرأ المؤلفات الماركسية، وإن ما قام بنقده لا يمتّ للماركسية بصلة. ونفس هذا الكلام ينسحب حالياً على المذاهب والأديان، ففي المسيحية يقال: من هو الكاثوليكي؟ ومن هو المسيحي؟ وسنحصل على هذا الجواب: هو المؤمن بالمسيح. ونقول: يمكن لهذا الإيمان والاعتقاد أن يكون مختلفاً من الناحية الكيفية.

نقول: إن التشيع يعني الإيمان بعلي والاعتقاد برؤيته عن الرسالة النبوية، وهي الرؤية التي بلغتنا على صورتها التاريخية، عبر آراء العلماء المتقدمين. ويحق لي شخصياً أن أفهم علياً على النحو الذي أراه. فمثلاً: لو بحثنا في تفكير العلماء الشيعة لوجدنا أن خصائص الإمام علي لم تكن بأجمعها واضحة عند الشيخ الصدوق كما ينبغي. وإنما كان الواضح منها عنده ما يتفق ومعلوماته. وليس لديّ دليل على أن تشيع الصدوق كان أقوى من تشيُّعي. ولو أحدثنا مقارنة بينه وبين الشيخ المفيد لوجدنا أن الشيخ المفيد قد انتقد الشيخ الصدوق، ولكنه بدوره قد قرأ الإمام علي والأدبيات العلوية على النحو الذي يساعده عليه فهمه. وعلى طول التاريخ نصل إلى علماء آخرين، حيث نصل إلى عصر العلامة المجلسي، ثم العلامة الطباطبائي، وإلى عصرنا الحاضر، أي إنه لا توجد هناك مشكلة إذا تحدث شخص عن ذاتيات التشيع ومقوماته، كي نقول له: من أين أتيت بهذه المقوِّمات؟ وإذا تحدث عن أصول الدين نسأله: من أين أتيت بهذه الأصول؟ فليست هناك آية تحدد هذه الأصول. وإن أقصى ما يمكننا إثباته أن المسلم هو الذي يؤمن بالمبدأ والمعاد عن طريق محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله. والشيعي هو الذي يؤمن بالمبدأ والمعاد والنبي صلى الله عليه وآله بالرواية العلوية. وأما ما هي مقومات التشيع؟ فهذا ما ينبغي بحثه بدقة.

فإذا ثبت بعد التحقيق أن أركان التشيع لم تكن كما تم التصوير لها على طول التاريخ، أو لم تكن بعض الأحكام والاعتقادات بتلك القيمة، فعندها لا يحق لشخص أن يحصر التشيع بما قاله العلماء المتقدِّمون. وإذا أمكنني إثبات قراءتي عن التشيع، وتوثيقها

قرآنياً وعقلياً ونبوياً وعلوياً، كان ذلك كافياً. كما يحق لي أن أقول بأن بعض ما نشاهده من القراءات التاريخية ليس له سند قرآني ولا عقلي ولا نبوي ولا علوي.

هناك كتاب مفيدٌ لدراسة التشيع التاريخي دراسة تمهيدية، وعنوانه: «گوهر مراد»، وهو من تأليف الملا عبد الرزاق اللاهيجي، من علماء القرن الحادي عشر، وهو مصدر معتبر بحث التشيع بصورة عقلانية.

والكتاب الآخر هو «تجريد الاعتقاد»، للخواجة نصير الدين الطوسي، وقد كان هذا الكتاب من أكثر الكتب التي تم شرحها والتهميش عليها في العالم الإسلامي.

وطبعاً فإن المشكلة الأساسية في بحثنا تكمن في القرون الثلاثة الأولى. ففي القرن الأول نفتقر إلى النصوص المدوّنة، حيث لم تتوفر هذه النصوص إلا في القرن الثالث وأواخر القرن الثاني، ولذلك نواجه عقبة قلّة النصوص في هذه القرون الثلاثة.

إذاً من الممكن أن تكون هناك قراءتان للتشيع. كما هناك في الإسلام قراءتان: **الأولى**: القراءة التقليدية للتشيع؛ **والثانية**: القراءة المستيرة والمجدِّدة للتشيع.

وربما يتساءل شخص: هل يجوز لنا أن نكوّن قراءة جديدة عن التشيع؟ وإذا كان من الواجب أن نستأذن بهذا الشأن فمن الذي يتعين علينا استئذانه؟ ربما إذا طلبنا الإذن من أصحاب القراءة الأولى لا يسمحون لنا بذلك. كما أن القراءة الثانية لم تدوّن في كتاب، وهنا تكمن المشكلة. وربما كانت محاضراتنا هذه بداية ولادة القراءة الثانية. وطبعاً ظهرت بعض الجهود في القرن الأخير في هذا المجال، ونذكر منها جهود الدكتور علي شريعتي الذي كانت له أبحاث في ما يتعلق ببعض الموضوعات المذهبية، ولكن رغم قوتها يبدو أنها لم تكن متجذرة. ونحن حالياً نحتاج إلى إعادة تأسيسية في قراءة التشيع.

معنى التشيع اصطلاحاً

تقدم الكلام حول معنى التشيع لغة، وأما اصطلاحاً فهناك في الأقل ثلاثة معانٍ اصطلاحية للتشيع، مستعملة في القرون الأولى، فلا بد لنا من البحث عن المراد لنا، ولا بد من لفت الأنظار إلى أن ما أقوله موثّق ومذكور في الكتب العقائدية على النحو التالي:

المعنى الأول: حبّ علي وحبّ آل علي، والذي تعود ملاكاته إلى حبّ علي ليس إلا. وعلى هذا المعنى يدخل أكثر المسلمين في دائرة التشيع، باستثناء النواصب، الذين اتخذوا

من بغض علي منهجاً لهم، وكان معاوية يغدق عليهم الأموال كي يشتموا علياً على رؤوس المنابر. وأما غالبية أهل السنة فيحبون علي بن أبي طالب عليه السلام، وإن الشافعية مثلاً هم من أكثر أهل السنة إظهاراً لهذا الحب.

المعنى الثاني: إن الشيعة هم الذين يفضِّلون علياً على عثمان وأبي بكر، دون أن يكون هناك كلام حول العصمة، وعلم الغيب، والمراتب التي تفوق المستوى البشري، وأمثال ذلك، وإنما هي مجرد أفضلية علمية. وقد ذهب أكثر علماء الرجال من أهل السنة إلى اعتبار الذين يتحلون بهذه الصفة من الشيعة، وقد نبذوهم على أساس ذلك. وقد كانت غالبية المعتزلة في بغداد على هذه العقيدة، حيث يرون علياً أفضل الصحابة، دون القول بعصمته، وعلمه للغيب أو كونه منصوباً من قبل الله.

المعنى الثالث: اعتبار علي وأولاده، أو أهل بيت النبي، خلفاء له، وثبوت جميع صفات النبي لهم، باستثناء نزول الوحي الرسالي. وهذا المعنى الاصطلاحي الثالث عبارة أخرى عن استمرار النبوة من دون وحي.

ويبدو من خلال الالتفات إلى هذه المصطلحات الثلاثة أن المراد منها حالياً في وصف التشيع الراهن هو المعنى الثالث، دون الأول والثاني. ومن هنا أخذ الشيعة يشكلون الأقلية في عصرنا، بينما غالبية المسلمين هم من السنة. فإن كانوا يحبون علياً ـ وهم كذلك ـ فهم شيعة بحسب المصطلح الأول، بل وقد يفضِّلون علياً على من سواه، كما هو مذهب ابن أبي الحديد المعتزلي شارح نهج البلاغة، ولكنه رغم ذلك لا يدخل في دائرة التشيع بحسب المصطلح الثالث.

مقولة استمرار النبوة من دون وحي

وبعد هذه المقدمة فإننا سنعني بالتشيع معناه بحسب المصطلح الثالث، وباختصار فإن الشيعة هم: (القائلون باستمرار النبوة مع انقطاع الوحي). والسؤال المهم: ما هو الشيء الذي يجب أن يستمر حتى بعد رحيل النبي؟ يقال: إن النبي قد أقام ديناً وأرسى دعائمه، ولا بد من المحافظة على هذا الدين، وقد كان هذا المحافظ في زمن الوحي يتمثل في شخص النبي صلى الله عليه وآله، وأما بعد رحيله وانقطاع الوحي فلا يمكن إهمال هذا الدين، وإنما تقع مسؤولية المحافظة عليه على عاتق رجال آخرين يحملون صفة الإمام. ولا بد أن يكون

هؤلاء الأئمة مثل النبي في العصمة من الذنب والخطأ، فلا يذنبون ولا يخطئون. وهناك فرق بين الذنب والخطأ، فالذنب يعني المعصية وارتكاب ما يخالف أمر الله، في حين أن الخطأ يعني التكلم بما يخالف الحقيقة والواقع، وإن الكثير من الأخطاء لا يمكن عدّها من الذنوب، إلا أن هؤلاء الأئمة معصومون في كلا الأمرين -ولازم ذلك أنهم يتمتعون بعلم فوق العلوم الاكتسابية التي يتعلمها الناس في المدارس وعلى يد المعلمين، أي أن علمهم علم إلهامي ولدني أو غيبي. والخصوصية الثالثة التي تثبت للأئمة هي حصولهم على هذين الكمالين بجهودهم الذاتية، وأن الله قد وهبها لهم نتيجة استحقاقهم لها، وليس محاباة لهم دون غيرهم وعلى نحو اعتباطي. وطبعاً إن كلّ ما عندنا إنما هو من عند الله، ولكن يقال: إننا لا نستطيع معرفة هؤلاء الأئمة، وإنما لا بد من تعيينهم من قبل الله، وعليه فالمسألة ليست مسألة استفتاء يسمح لنا فيه أن نختار شخصاً لإحراز عنوان الإمامة، فلابد من تنصيب هؤلاء الأئمة من قبل الله تعالى، والنبي يتولى مهمّة الكشف عن هذا النصب وإعلام المسلمين بما اختاره الله لهم، وليس على المسلمين سوى الإذعان والطاعة رجاء حصول الثواب. وهذه الخصائص الثلاثة لا تموت برحيل النبي، وإنما تبقى مستمرّة.

والخصيصة الرابعة هي السؤال القائل: إلى متى يستمر هؤلاء الأئمة في مهمتهم في حفظ الدين وبيانه وشرحه؟ فقد يُشكل بأننا إذا كنا حالياً في غنىً عن الإمام فلماذا وجب أن يكون هناك إمام بمجرّد رحيل النبي؟ والجواب: إننا نعيش في الوقت الحاضر حالة برزخيّة، يكون فيها الإمام حاضراً غائباً، وبذلك يتحقق مفهوم الغيبة، فالإمام حيّ موجود، ولكننا لا ندرك حضوره، وإننا ننتفع من وجوده غائباً كما ننتفع من نور الشمس إذا حجبها السحاب. وبذلك يعد مفهوم الغيبة الخصوصية الأساسيّة الرابعة في التشيّع التقليدي.

ولابد من الالتفات إلى أن الشيعة يعتبرون كلام الإمام حجة. ولذلك يعدّ كتاب (الحجة) في «الكافي» ـ الذي يعتبر من أهم المصادر الروائية لدى الشيعة ـ الكتاب الرابع بعد كتاب (العقل والجهل)، و(فضل العلم)، و(التوحيد). وإن المباحث التمهيديّة في هذا الكتاب تدور حول النبوة، وتدور غالبية بحوثه حول الإمامة. كما يصنف التشيّع النبي والإمام تحت مفهوم (الحجّة). كما يستعمل لفظ (الحجّة) في المنطق بمعنى الاستدلال،

فالحجة تعني الوثيقة الدينية التي لا يمكن التشكيك فيها. والشيعة يعتقدون أن الحجة ثلاثة أمور: الله تعالى الذي لا يكلمنا مباشرة، وإنما يتحدّث معنا عن طريق الرسول؛ والحجّتان الأخريان هما: النبي؛ والإمام.

السؤال المهم في القرن الأول الهجري

لا شك في ظهور رجالٍ بعد رحيل النبي عرفوا بتشيعهم، وقد كانوا يقدّرون بحوالي خمسين رجلاً من أبرز الصحابة. وقد تحدّثت بعض الكتب التي رصدت ثورة الإمام الحسين أن جماعة من الشيعة لجأت إلى دار سليمان بن صرد الخزاعي، مما يؤكد استعمال مفردة التشيع آنذاك، أي في عام خمسين أو ستين للهجرة النبوية، دون استعمالها مضافةً أو مضافاً إليها. كما استعملت هذه المفردة في كتاب الإمام الحسن الذي بعثه إلى معاوية بن أبي سفيان. وهناك من قتل بسبب تشيّعه، وذلك في عهد معاوية والذين جاؤوا بعده من الخلفاء. وسؤالي المهم في ما يتعلق بالقرن الأول: هل المميّزات التي ذكرت للتشيّع في القرن الثالث والرابع فما بعد كانت موجودة في القرن الأول أيضاً؟ وهل كان سلمان وأبو ذر الغفاري يعتقدان بالتشيّع الذي يحمل بصمات القرن الثالث والرابع؟ هذا ما سنبحثه في ما بعد.

إن الخصائص التي تذكر للإمام في العصر الحاضر لم تردْ في أيّ سند بعد رحيل النبي‌صلى الله عليه وآله، وقبل العام الهجري الحادي عشر. فلحسن الحظ أن التاريخ حفظ لنا جميع تفاصيل حادثة السقيفة، والأدلة التي ساقها المهاجرون والأنصار، وما قاله عليّ بعد سماع هذه الاحتجاجات. وجاء بعض منها في كتاب «نهج البلاغة»، وذكر شطر منها في الكتب التاريخية. وجاء في أول الكتب التاريخيّة المتوفرة لدينا التساؤل عمّا إذا كان يجب أن يكون عليّاً هو الخليفة بعد رسول الله أو غيره؟ وأما لماذا يجب أن يكون الخليفة هو علي؟ فتساق لذلك أدلة، من قبيل: كونه من ذوي القربى، أو أنه من بني هاشم. ويتنازع المهاجرون والأنصار؛ فيقول المهاجرون: نحن من قريش، وحينما يبلغ علياً ذلك يقول: إذا كان الأمر كذلك فنحن من بني هاشم، ولم يحتجّ بكونه منصوباً من قبل الله تعالى، أو أنه يعلم الغيب. وقال بعد أن استخلف: لا تكون بيعتي سرّاً وليلاً، ودون بيعة الناس. في حين يقول الشيعة التقليديون بشأن هذه الحقائق: إن الإمام قد جارى الناس، ولم يصرّح بالحقيقة، سالكاً طريقة الجدل. كما ركز الإمام الحسن في نزاعه مع

معاوية على مؤاخذته على نقض البيعة. وقال الإمام الحسين: «إني أحقّ منكم بهذا الأمر»، يعني أمر الخلافة والولاية والزعامة، دون بحث التنصيب أو العصمة أو علم الغيب، بل هو بحث الاستحقاق. وقد طفح كتاب «نهج البلاغة» بذكر هذا الاستحقاق.

لقد بحثت في بعض المصادر القديمة والأصيلة، وربما لم تكن هذه النصوص مفيدة لغير المختصين، بيد أن الموارد التي أذكرها موثقة تماماً. فمثلاً: ذكر المسعودي، وهو مؤرخ شيعي، في كتاب الوصيّة، «أن علياً أقام ومن معه من شيعته في منزله». وجاء في «مقتل أبي مخنف»، وهو من أقدم الكتب التي أُلِّفت في مقتل الإمام الحسين، حيث كتب في بداية القرن الثاني للهجرة، وقد اعتمده الطبري في تاريخه: «اجتمعت الشيعة في دار سليمان بن صرد الخزاعي»، الأمر الذي يعني استعمال هذه المفردة في تلك الفترة أيضاً. وجاء في كتاب «فرق الشيعة»، للنوبختي، وهو من أقدم الكتب في الفرق: «إن أول الفرق الشيعية هي فرقة علي بن أبي طالب، وكانت تسمّى بالشيعة على عهد النبي». وقد تقدم أنّ عبارة (شيعة علي) كانت تستعمل في عهد النبي، ولكنها كانت تستعمل مضافة أبداً. كما عرّف أبو موسى الأشعريّ الشيعة في كتابه «مقالات الإسلاميين» قائلاً: «لأنهم شايعوا علياً». وقال الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل»، وهو من مصادر القرن السادس: «إن الشيعة هم الذين قالوا بإمامته وخلافته نصباً ووصية». وبذلك نلاحظ أن المسألة أخذت تشتدّ في القرن السادس، فبعد أن كانت في القرون الأولى عامة أخذت في القرون التالية تضاف إليها مثل هذه القيود.

إن الذين عرفوا بالتشيع في عهد النبي كانوا خمسين رجلاً من أبرز الصحابة، وكان منهم واحد وعشرون رجلاً من بني هاشم، وتسعة وعشرون رجلاً من غيرهم، وكانوا من الشهرة بحيث لا يمكن القول معه بأن التشيع من صنع الفرس أو الزرادشتية.

وهنا أذكر بعض الأمثلة من النصوص التي تحدثت عن الخلافة بعد النبي. فقد جاء في كتاب «الإمامة والسياسية»، لابن قتيبة الدينوري، والذي هو من أقدم الكتب التي رصدت أحداث صدر الإسلام في ما يتعلق بالخلاف الشيعي السني: «إن علياً قال: «أنا أحق بهذا الأمر منكم» و«أنتم أولى بالبيعة لي»، و«أخذتم هذا الأمر من الأنصار»، و«احتججتم عليهم بالقرابة»، و«تأخذه منا أهل البيت غصباً»، و«نحن أحقّ بهذا الأمر

منكم»، ثم يذكر لهم خصائصه قائلاً: «فينا القارئ لكتاب الله، الفقيه في دين الله، العالم بسنن رسول الله، المتدبر لأمر الرعية، الدافع عنهم الأمور السيئة، القاضي بينهم بالسوّية».

وقد قيل هذا الكلام في صفر من العام الحادي عشر للهجرة، وهو من أقدم الكلمات التي نقلت عن الإمام علي.

وقد نقلت مسألة الخلافة في الخطبة السابعة والستين من نهج البلاغة، فحينما بلغت أحداث السقيفة مسامع الإمام علي، وهو منشغل بتجهيز النبي، قال، بعد أن سمع احتجاج المهاجرين: فماذا قالت الأنصار؟ قالوا: «إنهم قالوا: منا أمير، ومنكم أمير»، فقال الإمام: ولماذا لم تقبل قريش منهم ذلك؟ قالوا: «احتجوا بأنهم شجرة الرسول»، وأنهم من قريش، وإن إحدى شروط الإمام والخليفة أن يكون من قريش، فقال الإمام علي عليه السلام: «احتجوا بالشجرة، وأضاعوا الثمرة»، وقد كان أهل بيته هم الثمرة. كما نقل في الحكمة رقم مئة وتسعين بيتان من الشعر عن أمير المؤمنين حول مسألة الشورى وسقيفة بني ساعدة، وجاء فيهما:

فإن كنت بالشورى ملكت أمورهم	فكيف بهذا والمشيرون غُيَّبُ
وإن كنت بالقربى حجبت خصيمهم	فغيرك أولى بالنبي وأقربُ

كما ورد هذا المعنى في الخطبة الثالثة والخطبة الثانية والستين. ومن جملة الأمور التي يذكرها في الخطبة الثانية، وهي خطبة معروفة، دليل على قبول الخلافة، حيث يقول: «لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كظة ظالم، ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها، ولسقيت آخرها بكأس أوّلها». فالدليل الذي يذكره لقبول الخلافة دليل علمي وديني.

ومن الكلمات البارزة التي يمكن العثور عليها في خطب الإمام علي، وتوافق التشيع التقليدي، ما ورد في الخطبة الثانية من نهج البلاغة، حيث يقول: «لا يقاس بآل محمد من هذه الأمة أحد، ولا يسوّى بهم من جرت نعمتهم عليه أبداً، هم أساس الدين، وعماد اليقين، إليهم يفيء الغالي، وبهم يلحق التالي، ولهم خصائص حق الولاية، وفيهم الوصية والوراثة». وفي بقية مواطن نهج البلاغة بدلاً من أن يقول الإمام علي: إنه معصوم

نجده يقول: «لست في نفسي بفوق أن أخطئ». وهي على الطرف النقيض من العقيدة التي تحاول إثبات القداسة لهذه الوجودات.

إذاً يمكنني، مثل: مالك الأشتر وكميل وحجر، أن أقول بأن علياً أحق من غيره في هداية الأمة الإسلامية. وليس من الضروري في هذا الصدد أن أقيم قبّة على مرقد الإمام علي بن أبي طالب. إلا أن هذا كان طبيعياً في المناخ الثقافي الذي عاشه الشيعة المتقدمون. ولو كنت مكانهم لقمت بنفس فعلهم. فلم يكن بإمكانهم أن يتصوّروا تجمع كل هذه الكمالات في شخص، ومع ذلك تكون هذه الكمالات اكتسابية. بل إن التشيع التقليدي يقول: ليس لهذه الكمالات من تفسير إلا كونها ناشئة عن مصدر أول باسم (الحجة)، وأنتم تريدون العيش في عالم يعتبر فيه القول أهم من القائل. وأنا في هذا الإطار لا أريد أن أقول بأنهم كانوا يخطئون، فإنهم لم يكونوا ليخطئوا في المسائل الدينية، وليست هناك من أهمية في غير المسائل الدينية. وحتى بالنسبة إلى النبي، فإذا أراد النبي زيارة أحد الصحابة فأخطأ الطريق المؤدي إلى داره لم يضرّ ذلك بنبوته. ومن جهة أخرى هناك من لا يرتكب معصية، ويكون طاهراً وتقياً، من دون أن تكون هناك ضرورة إلى القول بارتباطهم الغيبي؛ فإن هذا بحاجة إلى دليل قرآني. فكما أن إثبات النبوة بحاجة إلى معجزة كذلك هو استمرارها. وهناك أمرٌ مهم آخر في هذا المجال، وهو أننا نواجه طائفتين من الروايات: روايات ينقلها أهل السنة، تقول: عندما ندخل الجنة نجد مكتوباً على بابها: «محمد بن عبد الله رسول الله، ثم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي بن أبي طالب»؛ ولدينا روايات أخرى تقول: «كتب على باب الجنة اسم النبي، ثم الإمام علي بن أبي طالب، ثم الحسن بن علي، وهكذا...). والملفت أنه بعد ذلك بقليل، وفي القرن الثاني، وبعد رحيل الإمام الباقر ينقسم أتباعه إلى عدّة فرق. وفي زمن الإمام السابع تعرض مسألة جعفر الكذّاب. وهكذا بعد رحيل كل إمام يطرح هذا التساؤل حول من يخلفه. حتى انقسمت الشيعة إلى سبعين فرقة تقريباً، مثل: الفطحية، والكيسانية، وغيرهما. وكل فرقة تذهب إلى إمامة من تراه. فلا بد من التفكير في تلك الروايات بشكل أكثر. وفي هذا المجال نذكر نصاً من القرن الخامس عن الشيخ الطوسي في كتاب «عقائد الجعفرية»، وهي رسالة مختصرة ذكر في بدايتها أسماء الأئمة الاثني عشر، ثم قال في المسألة التالية، وهي المسألة ثمانية وثلاثون: «يجب أن يكون المعصومون مطهرين من

الذنوب كلها، صغيرة وكبيرة، عمداً وسهواً، ومن السهو في الأقوال والأفعال»؛ لأنهم لو لم يكونوا كذلك لسقطوا من أعين الناس، وكيف يمكن للمذنب أن يهدي الضالّ، وليس هناك معصوم سوى الأئمة الاثني عشر، فتثبت إمامتهم.

هل كان تفكير الشيعة المتقدمين كتفكيرنا في الإمامة؟

تعتبر الإمامة حجر الزاوية في فهم التشيع للإسلام. والسؤال: هل كان تفكير الشيعة في هذا الأصل على وتيرة واحدة أو أنه تعرض لبعض التغيرات عبر العصور، خصوصاً في القرون الخمسة الأولى؟ يقوم الافتراض في تحقيقنا هذا على أن التحوّل الجاد في أصل الإمامة قد حدث ابتداءً من القرن الثالث إلى القرن الخامس، بمعنى أنه ظهر منذ بدايات القرن الثاني فهم للإمامة يمنحها مزايا تفوق الطبيعة البشرية. وهذه الطريقة من الفهم، وإن كانت منبوذة من قبل الأئمة وعلماء الشيعة، إلا أنها واصلت حياتها كقراءة موجودة، ثم بدأت في عصر الغيبة تطرح بجدية أكثر، بحيث بدأت تنافس القراءة الغالبة التي كانت تنظر إلى الإمامة كرؤية بشرية. وفي القرن الثالث والرابع نجد هذه القراءة التي تعطي الإمامة هالة فوق الطبيعة تتخذ من الكوفة مستقراً لها، ولكنها لم تستطيع منافسة التيار الغالب الذي كان مستقراً في قم آنذاك. بيد أنه في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس تهاوى الاتجاه البشري للإمامة، بعد عقلنة الاتجاه الذي يعطي للإمامة طبيعة فوق المستوى البشري، والذي اتخذ من بغداد مقراً له، حتى تحولت هذه الرؤية إلى ركن رئيس في التفكير الشيعي، وأما الاتجاه البشري فقد انهار واختفى تماماً.

ولم يبلغنا شيءٌ من مؤلّفات العلماء الذين كانوا ينزعون إلى الاتجاه البشري. وإن جميع المصادر الشيعية الموجودة حالياً قد كتبت بأقلام الذين يذهبون إلى الاتجاه الذي يرى للأئمة طبيعة تفوق البشر. إلا أن آثار النزاع الفكري العقائدي بين مدرسة الكوفة ومدرسة قم، وكذلك بعض الآراء الأولى، ظهرت في مؤلّفات خصومهم. كما يمكن العثور على الكثير من آراء كلا المدرسيتين في الكتب الرجالية والكلامية والفقهية آنذاك. وقد بقيت الكثير من آراء الاتجاه البشري في إطار أحاديث متعددة في الكتب الروائية، وقد نقلت أحياناً على نحو حيادي، وغالباً بشكل ناقد ومستشكل، ولكنها تثبت **أولاً**: اختلاف رؤية الشيعة الأوائل للإمامة عن الرؤية المتأخرة في الكثير من جوانبها. **وثانياً**: إن تلك الرؤية الأولى كانت هي السائدة حتى القرن الخامس، وخاصة في القرنين

الثالث والرابع.

الإمامة بين البشرية والمافوق بشرية

ومهما كان فإن هذا الفهم المختلف لا يمكن إنكاره، أي أن الشيعة، وأهم علمائهم على وجه الخصوص، كانت لهم قراءة مختلفة في القرن الثالث والرابع، ولم يروا للإمامة طبيعة تفوق المستوى البشري، وإنما يرون الإمام كسائر البشر على التفصيل التالي: غالباً ما كان النزاع الفكري والاعتقادي في القرون الأولى يتركز بين المتكلمين والأصوليين من جهة وأهل الحديث والحشوية والأخباريين من جهة أخرى. وهو يشكل مجرد جانب من هذا النزاع الذي يدعو إلى التأمل. وهناك جوانب أخرى لهذا النزاع قلما حظيت بالاهتمام. إن محور النزاع بين مدرسة الكوفة وقم يكمن في (طريقة فهم الإمامة). وقد كانت أداة كلا المدرستين في القرن الثالث هي الأحاديث المنقولة عن الأئمة عليهم السلام. فهناك مجموعة تنقل روايات في فضائل الأئمة تفوق الطبيعة البشريّة، في حين تذهب المجموعة الأخرى إلى إنكار وثاقة أو صحة تلك الروايات. إن أصحاب الرؤية التي تثبت للأئمة خصائص تفوق المستوى البشري يصنّفون المنكرين والناقدين في عداد (المقصّرة)؛ وذلك لتقصيرهم في معرفة حقوق الأئمة وأبعادهم الوجودية، كما أن المنكرين والناقدين يصنّفون الجماعة الأولى في عداد (المفوّضة)، حيث إنهم يفوضون شؤون الله تعالى إلى الأئمة من أهل البيت عليهم السلام. وقد كان التساؤل في تلك الفترة يبحث عن خط الاعتدال في ما يتعلق بالاعتقاد بالأئمة. وقد عمد المتكلمون الشيعة في بغداد ـ الذين يعود لهم الفضل الأكبر في تكوين الفكر الشيعي وصياغة هويته ـ إلى التخفيف من غلواء المدرسة الكوفية، وعدّلت من تفكير بعض المنتسبين إليها ممّن اتّهم بالتفويض، بينما أعلنت حرباً شعواء لا هوادة فيها ضد المحدّثين من المنتسبين إلى مدرسة قم، وتمكنوا من رفع لواء الفكر الشيعي؛ استناداً إلى جهودهم العلمية التي أبرزتهم كخطٍّ شيعي معتدل، رغم كونها شديدة القرب من مدرسة الكوفة في ما يتعلق بالإمامة؛ حيث تشترك كلا المدرستين في إعطاء الأئمة خصائص تفوق المستوى الطبيعي.

وعليه فإن فكرة الغلو والتفويض، التي حاربها الأئمة في القرنين الأول والثاني، أخذت تنتعش في النصف الثاني من القرن الثاني، من خلال ترميم نفسها، والابتعاد عن

الإفراط في الغلو والتفويض (بمعنى منح الأئمة صفات إلهية أو تأليههم)، وتغلغلت شيئاً فشيئاً في الفكر الشيعي في قالب الاعتقاد بفضائل الأئمة التي تفوق المستوى البشري، حتى سيطر هذا التيار (الغلو والتفويض المعتدل) على الفكر الشيعي في القرن الخامس سيطرة مطلقة. فما كان يعدّ في يوم غلواً وتفويضاً أضحى حالياً من صلب المذهب، فهل نكون مخطئين إذا أسمينا هذا التطور استحالة، أي استحالة مقومات المذهب في أهم أصوله الاعتقادية؟ ولربما سُمّي هذا التطور تكاملاً.

لو أننا أخذنا أصل الإمامة في قرونها الأخيرة أمكن القول بأن خصائص الأئمة التي تفوق المستوى البشري قد أصبحت من ذاتيات المذهب، ولا يمكن إعطاء أية قراءة أخرى عن هذا المذهب. وأما إذا أخذنا التشيع من حيث تكوينه التاريخي ـ خاصة في ما يتعلق بمعارفه في القرون الخمسة الأولى ـ فسوف لا يكون بإمكاننا إبداء قراءة أخرى عن الإمامة فحسب، بل وسنتمكن من تحقيقها أيضاً، بل ويجب فوق ذلك الإعلان عن غلبة هذا الفكر في القرنين الأولين، وهيمنته على التفكير الشيعي. وعلى أية حال فإن هذه القراءة المختلفة عن التشيع حقيقة تاريخية ثابتة لا سبيل إلى إنكارها مهما كان تفكيرنا حالياً بعد مضي اثني عشر قرناً على طريقة تفكيرنا حول الإمامة.

يمكن طرح هذه التساؤلات بشأن هذه القراءة الشيعية المنسية حول الإمامة، وهي: كيف يتمّ بيان الإمامة في هذه القراءة؟ وما هي مقوماتها؟ وما هي أدلتها من القرآن الكريم والسنة الشريفة والعقل؟ وهل كان الأئمة يثبتون لأنفسهم هذه الصفات؟ وما هي مقومات الإمامة من وجهة نظر الأئمة عليهم السلام؟ وأيّ فهم كان يحمله الخُلّص من أصحاب الأئمة وحوارييهم؟ فهل كانوا يرون لهم صفات بشرية أم أنهم يرونهم فوق مستوى البشر؟ ومن هم العلماء (ونقصد بالعلماء هنا الأعم من المختصين في علم الحديث أو التفسير أو الكلام أو الفقه) الذين كانوا يثبتون الصفات البشرية للأئمة وينفون عنهم ما سواها؟ ولماذا لم تصل إلينا مؤلّفات هؤلاء العلماء الذين يثبتون الصفات البشرية للأئمة، رغم وصول مؤلّفات التيار الذي يخالفهم؟ وهل كان ذلك وليد أسباب طبيعية أم لا؟ وما هي الأسباب التي أدت إلى غياب القراءة البشرية عن الإمامة؟ وبكلمة واحدة: إذا رجعنا إلى النصوص الدينية المعتبرة من القرآن وسنة النبي والعقل وتعاليم الأئمة أنفسهم فهل نجدها تؤيد القراءة البشرية أم غيرها؟

إن هذا المقال ليس في صدد الإجابة عن جميع هذه التساؤلات (وإن كانت الإجابة عن جميع هذه التساؤلات من جملة المشاريع التي أنوي القيام بها إن شاء الله تعالى)، وخاصة في ما يتعلق بالسؤال الخطير الذي ذكرناه في الختام، بل هو خطوة تمهيدية للوصول إلى نتيجة متواضعة مفادها: (وجود قراءة بشرية عن الإمامة في القرون الأولى، وقد كانت هذه القراءة هي القراءة الشيعية الرسمية طوال قرنين في الأقل).

ولكن هذا المقال ـ الذي هو مقدمة لتحقيق أوسع ـ يسعى إلى الإجابة عن الأسئلة التالية:

الأول: ما هي القرائن والشواهد المعتبرة التي يمكن العثور عليها في الكتب الشيعية المعتبرة لإثبات القراءة البشرية عن الأئمة عليهم السلام؟

الثاني: هل يمكن التعريف بعلماء الشيعة، سواء كانوا من المتكلمين أو الفقهاء أو الرواة أو المفسرين، وخاصة من أصحاب الأئمة عليهم السلام، ممن كان يؤمن بمثل هذه القراءة عن الإمامة؟

الثالث: ما هي مقومات الإمامة في هذه القراءة الشيعية؟

ونسعى من خلال تقرير توصيفي تحليلي إلى الكشف عن تيار في تاريخ الفكر الشيعي ظلّ محتجباً تحت طبقة كثيفة من الغبار الذي تراكم فوقه لألف عام، وذلك من خلال تقديم شواهد معتبرة للتخفيف شيئاً ما من غرابة هذه القراءة، عسى أن نحظى بدعم القارئ الكريم، من خلال اقتراحاته وانتقاداته، نظراً إلى صعوبة الطريق ووعورة المسالك.

١ـ الشواهد والقرائن على بشرية الإمامة

ونكتفي في هذا المجال بذكر ثلاثة أدلة وشواهد صريحة ومهمة عن أشهر العلماء الشيعة، أحدهم: رجالي، والثاني: أصولي، والثالث: من الفقهاء، من القرن العاشر والحادي عشر والرابع عشر. وإن جميع هؤلاء العلماء الثلاثة لم يؤمنوا بالاتجاه البشري في صفات الأئمة، إلا أنهم أنصفوا في بحوثهم العلمية، وأذعنوا بالوجود القوي والحضور الرائد للشيعة الذين يذهبون إلى الاتجاه المذكور في القرون الأولى، بوصفهم الممثلين الرسميين للتشيع آنذاك. وليست هذه الشواهد مجهولة أو مغمورة؛ والدليل على ذلك نقلها من قبل العلماء المتأخرين، واستنادهم إليها، وإن كانوا قلما يهتمون بلوازمها الاعتقادية

المهمة. وسنبدأ بذكر الشواهد عن العلماء المتأخرين:

أ ـ العلامة المامقاني والتحول في ضروريات المذهب

الشاهد الأول: كتاب «تنقيح المقال في معرفة علم الرجال»، وهو عبارة عن موسوعة رجالية شيعية مفصّلة، من تأليف العلامة الشيخ عبد الله المامقاني (١٣٥١هـ). ويشتمل هذا الكتاب على أحوال جميع رواة الأحاديث الشيعية، أعم من كونهم من صحابة النبي الأكرمﷺ أو الأئمة الأطهارعليهم السلام ورواة الحديث إلى القرن الرابع[٣]. وقد مهّد لهذا الكتاب بمقدمة تفصيلية حول القواعد الرجالية، وذكر في الفائدة الخامسة والعشرين من هذه المقدمة بحثاً مهماً حول موضوع اتهام بعض رواة الحديث بالغلو من قبل بعض الأصحاب. وخلص إلى نتيجة مفادها عدم صحة هذه التهمة بحق أكثر المتهمين، حيث قال: «إن أكثر ما يعدّ اليوم من ضروريات المذهب في أوصاف الأئمةعليهم السلام كان القول به معدوداً في السابق من الغلو»[٤].

وقد استند المامقاني في تحقيقه حول المتهمين بالغلو إلى هذه الحقيقة في ما يتعلق بعشرين مورداً في الأقل وبشكل مستقل[٥].

ونبّه إلى الاختلاف الجذري حول العقائد الشيعية في السابق والحاضر، وقال في ما يتعلق ببعض الأشخاص واتهامهم بإثبات فضائل غير طبيعية للأئمةعليهم السلام: «إن هذا النوع من الفضائل يعّد حالياً من بديهيات وضروريات العقيدة الشيعية في العصر الحاضر»[٦].

وهناك في هذه القاعدة التي يؤكد عليها المامقاني نقاط جديرة بالاهتمام:

الأولى: المراد من (العهد السابق) أو (سالف الزمان) الوارد في عبارة المامقاني؛ بقرينة تاريخ صدور الاتهام بالغلو، أواسط القرن الخامس على أبعد التقادير[٧].

الثانية: بالالتفات إلى المستندات الواردة في الاتهام بالغلو يتضح أن المراد من الغلو هو إثبات الصفات التي تفوق الطبيعة البشرية للأئمةعليهم السلام في ما لا يدخل طبعاً في التصرّف الاستقلالي في التكوين والتشريع، وإنما هي مجّرد فضائل خارقة للطبيعة، وأمور تفوّض إليهم بإذن الله تعالى (مما أسميناه غلوّاً وتفويضاً معتدلاً)؛ إذ من الواضح أن الذين يذهبون إلى المنهج المفرط في الغلو والتفويض خارجون عن ربقة الإسلام بإجماع المسلمين قاطبة.

الثالثة: إن الاختلاف في صفات الأئمة بين الأصحاب والعلماء كان شديداً في

القرون الخمسة الأولى، حتى أن بعضهم كان يتهم البعض الآخر بالغلو والتفويض. وبعبارة أخرى: كان المتّهمون يعتقدون باتصاف الأئمة بفضائل تفوق الطبيعة، في حين ينكر من يتّهم توفّر مثل هذه الصفات في الأئمة عليهم السلام.

الرابعة: إن عبارة: «إن أكثر ما يُعدّ اليوم من ضروريات المذهب في أوصاف الأئمة...» دليل على هيمنة هذا النوع من التفكير على الذهنية الشيعية في العقود العشرة الأخيرة. وتقابلها عبارة: «إن العهد السابق كان يعدّ القول بهذه الأمور غلواً». وهذه العبارة تدل في المقابل أيضاً على سيادة الفكر الذي تبنّاه منكرو الفضائل غير الطبيعية للأئمة، وهيمنة الاتجاه الذي يثبت فضائل بشرية في بيان وصف الأئمة في القرون الخمسة الأولى.

الخامسة: لقد تعرّضت ضروريات المذهب خلال هذه القرون العشرة الأخيرة إلى تحوّلات جادّة. ولم يكن التغيّر الحادث في الأمور الفرعية والعملية هيّناً، بل كان في صلب المباحث الاعتقادية، وذلك في الأمور التي تُعدّ من (ضروريات المذهب)، وليس في ضرورة واحدة أو ضرورتين، بل شمل التغيير (أكثر ضروريات المذهب). وسنشير في هذا المقال إلى فهرسة موثّقة عن هذه الضروريات في المذهب في ما يتعلق بصفات الأئمة المتنازع فيها بين التيارين الشيعيين المبحوثين هنا.

ونستنتج من هذه القاعدة أن بعض ضروريات المذهب تخضع للتغيّرات على طول التاريخ، فما كان يعدّ في وقتٍ ما ضرورياً لا يعد ضرورياً في وقتٍ آخر، بل ويعتبر الاعتقاد به قبيحاً ومنكراً وغلوّاً. كما أن هذا التحول التاريخي يثبت أن ما يعدّ ضرورياً ليس ذاتياً في المذهب، وإنما هو من نتاج بنات أفكار علماء ذلك المذهب أو المتكلمين والفقهاء فيه، وإنه يقوم على فهم بشري، ولا يستند إلى العلم الربوبي بالضرورة. ورغم ذلك نجد أن الإيمان بهذه الضروريات أو إنكارها يعدّ معياراً وميزاناً للثبات على المذهب أو الردّة عنه. فنجد بعض المجدّدين قد اتهموا بالخروج عن المذهب؛ استناداً إلى مثل هذه الضروريات، في حين عدّت هذه الضروريات نفسها في وقتٍ آخر بدعة في المذهب، وصار الأتباع إلى نبذها ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ**﴾.

السادسة: إن المحقق المامقاني نفسه لم يكن محسوباً على التيار المؤمن ببشرية صفات الأئمة، وإنما هو ينتمي إلى التيار الآخر، إلا أنه من خلال القاعدة الرجالية الآنفة يؤكد على وجود تيار قوي كان يعتقد ببشرية صفات الأئمة، وكان هذا التيار سائداً في

القرون الأولى بين الأصحاب وعلماء الشيعة.

ب ـ العلامة البهبهاني والاختلاف في مفاهيم الغلو والتقصير

الشاهد الثاني: محمد باقر بن أكمل، المعروف بالوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)، وهو من علماء الشيعة في القرن الثاني عشر، وهو مؤسِّس المدرسة الأصولية الحديثة، والذي تغلّب بجهود علمية مضنية على المدرسة الأخبارية، التي هيمنت على الفكر الفقهي لدى الشيعة قرابة قرنين من الزمن. لقد ألف الوحيد كتابين في علم الرجال: **أحدهما:** «الفوائد الرجالية»؛ **والآخر:** «التعليقة على منهج المقال».

و قد أشار فيهما إلى موضوع مهم له تأثير في بحثنا هذا، حيث قال: «إن الظاهر أنّ كثيراً من القدماء، سيّما القميين منهم، وابن الغضائري، كانوا يعتقدون للأئمة منزلة خاصّة من الرفعة والجلال، ومرتبة معيّنة من العصمة والكمال، بحسب اجتهادهم ورأيهم، وما كانوا يجوّزون التعدّي عنها، وكانوا يعدّون التعدّي عنها ارتفاعاً وغلوّاً على حسب معتقدهم، حتى أنهم جعلوا مثل نفي السهو عنهم [وعن النبيﷺ] غلوّاً، بل ربما جعلوا مطلق التفويض إليهم [أعم من التفويض في الخلق والرزق والأحكام وأمر الخلائق]، أو التفويض الذي اختلف فيه [كالتفويض في تشريع الأحكام والتفويض في تدبير أمر الخلائق]، أو المبالغة في معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم، أو الإغراق في شأنهم وإجلالهم وتنزيههم عن كثيرٍ من النقائص وإظهار كثيرِ قدرةٍ لهم، وذكر علمهم بمكنونات السماء والأرض، ارتفاعاً مورثاً للتهمة، سيّما بجهة أن الغلاة كانوا مختفين في الشيعة مخلوطين بهم، وكانوا مع ذلك مدلسين. وبالجملة فالظاهر أن القدماء كانوا مختلفين في المسائل الأصوليّة أيضاً، فربما كان الشيء عند بعضهم فاسداً أو كفراً، غلوّاً أو تفويضاً، أو جبراً، أو تشبيهاً، أو غير ذلك، وكان عند آخر مما يجب اعتقاده، [أو عند ثالث] لا هذا ولا ذاك [فلا كان الاعتقاد به واجباً ولا مضرّاً]»[٨].

إن عبارة الوحيد هذه، والتي استند لها المتأخرون من العلماء كثيراً، ونقلوها عنه مراراً وتكراراً؛ بوصفها تأسيساً لمبنى[٩]، حاويةٌ للكثير من النقاط المهمة في بحثنا. وهي على النحو التالي:

الأولى: إن المتقدمين من علماء الشيعة حتى منتصف القرن الخامس كان لهم رأي

مختلف في ما يتعلق بصفات الأئمة بالقياس إلى الرأي الذي تبناه العلماء الذين جاؤوا بعدهم، بحيث إنهم كانوا يعتبرون كل رأي يتجاوز الرأي الذي يعتقدونه غلوّاً في المذهب.

الثانية: كان العلماء البارزون، الذين يمثلون التشيع في القرون الأولى، يحظّرون أي تجاوز للحد المعين في أوصاف الأئمة. وكان الكثير من الصفات التي تفوق المستوى البشري يصنّف خارج الحدود المرسومة. وكان هذا النمط الفكري هو السائد.

الثالثة: إن مشايخ قم، الذين سنأتي على ذكرهم بشكل مستقل، وأحمد بن الحسين البغدادي، المعروف بابن الغضائري (٤٥٠هـ)، من جملة المنتقدين والمخالفين للتيار الفكري الذي ينسب للأئمة صفات تفوق المستوى الطبيعي للبشر.

الرابعة: إن محاور الخلاف بشأن صفات الأئمة في عبارة الوحيد عبارة عن: إمكان صدور السهو عنهم، وتفويض الأمور إليهم، والمعاجز والأمور الخارقة للطبيعة، وشأن الأئمة ومراتبهم، وتنزيههم عن النواقص، وعلم الغيب، وقدرات الأئمة، وجميع الصفات التي تجعل من الأئمة خلقاً مختلفاً عن سائر البشر.

الخامسة: إن صفات العصمة لم تردْ في كلام الوحيد بوصفها من الأمور الخلافية، حيث ذهب إلى وجود مرتبة أدنى من العصمة في عقيدة المتقدمين، فهل العصمة مقولة مشككة وذات مراتب تختلف شدّة وضعفاً أو هي أمر متواطئ يدور بين النفي والإثبات؟ وسيتضح من خلال الشاهد الثالث عدم صوابية ما ذكره الوحيد، وأن اختلاف الأصحاب يشمل حتى مسألة العصمة.

السادسة: إن اختلاف المتقدمين في مسائل الأصول العقائدية أمر لا ينكر. وإن من جملة المحاور الخلافية بحث الغلو والتفويض، حيث انقسم العلماء بشأنهما انقساماً متبايناً، بين مؤمن ومنكر. ولا يخفى أن الوحيد كان مخالفاً لرأي المتقدمين، وكان يفكر على النمط الذي اشتهر به الشيعة في القرون العشرة الأخيرة في مجال صفات الأئمة عليهم السلام.

ج ـ الشهيد الثاني ونظرية العلماء الأبرار

الشاهد الثالث: زين الدين بن علي، الملقب بالشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، وهو من أكابر علماء الشيعة في القرن العاشر، وأحد الفقهاء الشيعة العشرة الكبار في جميع

القرون والعصور. وقد ألف كتاب «مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام»، و«الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية»، وهما من أهم الكتب الشيعية في الفقه الاستدلالي، ومن الكتب الدراسية في مناهج الحوزات العلمية. وللشهيد الثاني رسالة بعنوان «حقائق الإيمان» أو «حقيقة الإيمان والكفر»، ويعود تاريخ تأليفها إلى عام ٩٥٤هـ، وهي من مصادر موسوعة «بحار الأنوار»، للعلامة المجلسي، كما حظيت باهتمام واعتماد السيد بحر العلوم في كتابه «الفوائد الرجالية» (ج٣، ص٢٢٠). ومن جملة الأبحاث الجديرة بالقراءة في هذه الرسالة المبحث الثالث من خاتمة الكتاب، الذي خصّصه لبيان المعارف التي يحصل بها الإيمان، ولكنه عمد في نهاية الأصل الثالث ـ أي النبوة ـ إلى طرح تساؤل، ثم أجاب عنه بما يلي: «هل يُعتبر في تحقيق الإيمان التصديق بعصمته وطهارته وختمه الأنبياءَ، بمعنى لا نبيّ بعده، وغير ذلك من أحكام النبوّات وشرائطها؟ يظهر من كلام بعض العلماء ذلك؛ حيث ذكر أنّ من جهل شيئاً من ذلك خرج عن الإيمان. ويُحتمل الاكتفاء بما ذكرناه من التصديق بها إجمالاً».

يبدو من الشهيد الثاني ميله إلى الإجابة الأخيرة، وهي الاكتفاء بالتصديق الإجمالي، وعدم لزوم التصديق التفصيلي، كشرطٍ للإيمان. ثمّ يذكر الأصل الرابع الذي تتمّ به حقيقة الإيمان على النحو التالي: «الأصل الرابع: التصديق بإمامة الاثني عشر عليهم السلام. وهذا الأصل اعتبره في تحقق الإيمان الطائفة المحقة الإماميّة، حتى أنه عدّ من ضروريات مذهبهم، دون غيرهم من المخالفين، فإنه عندهم من الفروع. ثمّ إنه لا ريب أنه يشترط التصديق بكونهم أئمة يهدون بالحق، وبوجوب الانقياد إليهم في أوامرهم ونواهيهم؛ إذ الغرض من الحكم بإمامتهم ذلك، فلو لم يتحقق التصديق بذلك لم يتحقق التصديق بكونهم أئمّة. أما التصديق بكونهم معصومين مطهّرين عن الرجس، كما دلت عليه الأدلة العقلية والنقلية، والتصديق بكونهم منصوصاً عليهم من الله تعالى ورسوله، وأنهم حافظون للشرع، عالمون بما فيه صلاح أهل الشريعة من أمور معاشهم ومعادهم، وأن عملهم ليس عن رأي واجتهاد، بل عن يقين تلقّوه عمّن قال الله فيه: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى**﴾، خلفاً عن سلف، بأنفسٍ قويّة قدسيّة، أو بعضه لدني ﴿**مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**﴾، وغير ذلك مما يفيد اليقين، كما ورد في الحديث أنهم عليهم السلام محدّثون [على أحد التفسيرين]، أي معهم ملك يحدّثهم بجميع ما يحتاجون أو يرجع إليهم فيه، أو أنهم يحصل

لهم نكت في القلوب من دون توسّط ملك، وأنه لا يصحّ خلوّ العصر عن إمامٍ منهم، وإلا لساخت الأرض بأهلها، وأن الدنيا تتمّ بتمامهم، ولا تصحّ الزيادة عليهم، وأن خاتمهم المهدي صاحب الزمان، وأنه حيّ إلى أن يأذن الله تعالى له ولغيره، وأدعية الفرقة الناجية بالفرج بظهوره عجّل الله فرجه كثيرة، فهل يُعتبر [التصديق التفصيلي بهذه الأمور] في تحقق الإيمان أم يكفي اعتقاد إمامتهم ووجوب طاعتهم في الجملة؟ فيه الوجهان السابقان في النبوة، [الوجه الأول: لزوم الاعتقاد التفصيلي، والوجه الثاني: كفاية التصديق الإجمالي]. ويمكن ترجيح [الوجه] الأوّل؛ بأنّ الذي دلّ على ثبوت إمامتهم دلّ على جميع ما ذكرناه، خصوصاً العصمة؛ لثبوتها بالعقل والنقل.

ولمن جهة أخرى] ليس بعيداً الاكتفاء بالأخير [وهو الوجه الثاني: التصديق الإجمالي] على ما يظهر من حال رواتهم ومعاصريهم من شيعتهم في أحاديثهم عليهم السلام، فإن كثيراً منهم ما كانوا يعتقدون بعصمتهم؛ لخفائها عليهم، بل كانوا يعتقدون أنهم علماء أبرار، يعرف ذلك من تتبع سيرهم وأحاديثهم. وفي كتاب أبي عمرو [محمد بن عمر بن عبد العزيز] الكشي (٣٨٥هـ)، ليعني كتاب «اختيار معرفة الرجال»، الذي اختصره الشيخ الطوسي، وإلا فإن أصل كتاب الكشي لم يصل إلى الشهيد الثاني، ولا إلينا] جملة مطلعة على ذلك [أي عدم الاعتقاد بعصمتهم من قبل الكثير من الرواة والشيعة المعاصرين لهم]. مع أن المعلوم من سيرتهم عليهم السلام مع هؤلاء أنهم كانوا حاكمين بإيمانهم، بل عدالتهم»[١٠].

وفقاً لهذه العبارة الطويلة فقد عدّ الشهيد الثاني الإيمان بالأئمة الأصل الرابع للإيمان، ثم طرح تساؤلاً مفاده: هل الاعتقاد التفصيلي بالعصمة، والعلم غير الاكتسابي، والنص الإلهي على الأئمة، وغيبة الإمام الثاني عشر، شرط في تحقيق الإيمان، أو يمكن الاكتفاء بالتصديق الإجمالي بالأئمة ووجوب طاعتهم؟ وفي معرض الإجابة عن هذا التساؤل نجد الشهيد الثاني ـ كعادته ـ لا يجيب بشكل صريح، وإنما يشير إلى جوابين محتملين، وإن كان لا يخفي ميله إلى الاحتمال الثاني. ويرجع سبب ترجيح الاحتمال الأول إلى تكافؤ أدلة أصل الإمامة وأدلة صفات الإمام، وخاصة في ما يتعلق بالعصمة. وإن حصيلة الاحتمال الأول هو ضرورة أن يعتقد الشيعي بأربعة أمور على نحوٍ تفصيلي، وهي: العصمة، والنصّ الإلهي، والعلم اللدني عند الأئمة، وغيبة إمام العصر عجّل الله فرجه. إلا أن الشهيد

الثاني لا يستبعد الاكتفاء بالاعتقاد الإجمالي في تحقيق التشيع، أي الاعتقاد بأصل الإمامة ووجوب طاعة الأئمة، وأما الاعتقاد بالتفاصيل المتقدمة، وخاصة العصمة، فلا يعده ضرورياً، فيكفي للمسلم الشيعي اعتبار الأئمة علماء عدولاً أتقياء، دون كونهم معصومين عالمين بالغيب.

وأهم ما ذكره الشهيد الثاني في عبارته المتقدمة الاستدلال الذي أقامه على الاحتمال الأول. وخلاصة ما قاله الشهيد الثاني في هذا الشأن: إن الكثير من رواة الشيعة لأحاديث الأئمة عليهم السلام، والكثير من الشيعة المعاصرين لهم، لم يعتقدوا بعصمة الأئمة، وإنما كانوا يذهبون إلى كونهم من (العلماء الأبرار) والأتقياء لا أكثر. ومع ذلك لم يعتبرهم الأئمة مؤمنين فحسب، وإنما كانوا يذهبون إلى عدالتهم أيضاً، بمعنى أن عدم الاعتقاد بعصمة الأئمة لا يؤدي إلى الخروج عن ربقة التشيع، كما أنه ليس سبباً للفسق والخروج عن العدالة. وقد ذكر الشهيد الثاني لاستدلاله هذا شاهداً من كتاب «اختيار معرفة الرجال» للكشي ـ وهو أحد الكتب الرجالية الأربعة عند الشيعة ـ وهو أن الكثير من الرواة والمحدثين والمعاصرين للأئمة عليهم السلام لم يكونوا يذهبون إلى عصمتهم. ورغم أن الشهيد الثاني يؤيد ما ذكره الكشي بهذا الصدد إلا أنه يوعز السبب في ذلك إلى خفاء حقيقة عصمة الأئمة، ولكنه لا يخرج من ينكر هذه العصمة عن التشيع. وفي ما يتعلق ببحثنا نجد أن الفقرات التالية في عبارة الشهيد الثاني جديرة بالاهتمام، وهي:

الأولى: تقرير الشهيد الثاني عن جزئيات أصل الإمامة على النحو التالي: **أولاً:** إن الإمامة من ضروريات المذهب، وهي من أصوله، وليست من فروعه. **ثانياً:** إن طاعة الأئمة عليهم السلام واجبة. **ثالثاً:** إن الأئمة عليهم السلام معصومون. **رابعاً:** إنهم منصوبون للإمامة من قبل الله ورسوله. **خامساً:** لديهم علم لدني غير اكتسابي، ويعلمون الغيب. **سادساً:** لا يخلو زمان من وجودهم. **سابعاً:** إن آخر الأئمة هو الإمام المهدي صاحب الزمان، وهو حيّ وغائب، وسيظهر بعد أن يأذن الله له. وهذا تقرير أمين لما عليه الشيعة في القرون العشرة الأخيرة.

الثانية: لا يستبعد الشهيد الثاني إيمان وتشيع من يعتقد بالإمامة، ويرى وجوب اتّباع أوامر ونواهي الأئمة، رغم عدم اعتقاده ببعض الجزئيات، من قبيل: عصمتهم؛ والنصّ الإلهي عليهم؛ وعلمهم اللدني؛ وما إلى ذلك. وعليه يمكن للإنسان أن يكون شيعياً معتقداً

بالإمامة، بمعنى تطبيق سلوكه الديني وفق المنهج الذي يرسمه الأئمة عليهم السلام نظرياً وعملياً، دون أن ينسب إليهم صفات خارقة للطبيعة البشرية. وعلى هذا الأساس سوف لا يكون الاعتقاد بعصمة الأئمة وعلمهم اللدني وغير الاكتسابي والنصّ الإلهي من ذاتيات التشيع؛ إذ لم يستبعد تشيع وإيمان غير المعتقدين بمثل هذه الأمور.

الثالثة: وفقاً لما ذكره الشهيد الثاني فإن الكثير من أصحاب الأئمة ورواة الحديث والشيعة المعاصرين للأئمة كانوا ينكرون نسبة الصفات غير الطبيعية للأئمة، وخاصة العصمة، ولا يرونهم سوى من (العلماء الأبرار). وإن عدم الاعتقاد بعصمة الأئمة لا يساوق ضرورة صدور المعصية أو الخطأ عنهم، وإنما تعني عدم اتصافهم بصفات لا تتوفر في سائر البشر بحسب فطرتهم، وإلا فهناك الكثير من الأفراد ـ غير الأئمة ـ على طول التاريخ جاهدوا من أجل تهذيب أنفسهم، ولم يعصوا الله طرفة عين، وعملوا على تطهير أنفسهم، دون أن يتصفوا بصفة العصمة اصطلاحاً.

الرابعة: هناك الكثير من أصحاب الأئمة ورواة الحديث من الشيعة المعاصرين للأئمة، الذين يعدّونهم من (العلماء الأبرار)، لم يروا لعلمهم منشأ آخر غير مناشئ العلوم التي نالها الآخرون أيضاً، بل يرونهم كسائر العلماء الآخرين يفتون على أساس من رأيهم واجتهادهم واستنباطهم، أي إن علمهم اكتسابي، وليس لَدُنياً أو هبة من الله، ولم يكونوا على علم بالغيب على نحو مطلق أو مقيد، بحيث تلقى علوم الغيب على أفئدتهم بتوسط الملائكة أو بلا توسطهم.

الخامسة: إن الكثير من الذين عاصروا الأئمة ونقلوا علومهم إلى الأجيال اللاحقة، بل وتشرفوا بمجالستهم والتحدث إليهم مباشرة، كانوا يعتبرون الأئمة علماء أتقياء لا أكثر. وبعبارة أخرى: كان تقبلهم للإمامة بوصفها ظاهرة بشرية، لا أنها ظاهرة ميتافيزيقية. وإن هؤلاء، الذين كانوا يشكلون عدداً كبيراً من الشيعة الأوائل، إنما اختاروا التشيع من بين جميع المذاهب الإسلامية المختلفة؛ لأنهم وجدوا الرواية العلوية وغيرها من روايات الأئمة الآخرين عن الإسلام النبوي أتقن وأرجح من الروايات الأخرى على المستوى النظري. مضافاً إلى أنهم وجدوا في كل واحد من الأئمة أسوة عملية يمكن الاقتداء بها في تطبيق الإسلام الحقيقي. ومن الواضح أن التعامل مع العلماء الأتقياء لا يعدّ تعبداً وتقليداً أعمى، بل هو تعامل واعٍ وقائم على أساس من الدراسة والتحقيق، حيث

بالإمكان مجادلة العالم المحسن، ويمكن انتقاده والاستفهام منه، وعندما تقنع بجوابه تعمل في ضوء تعاليمه. إن هذا الصنف من الشيعة، وإن كانوا يعتبرون أئمتهم هم الأفضل والأعلم من غيرهم، إلا أنهم لم يجعلوهم أسوة وقدوة لهم بسبب ما يتمتعون به من صفات ميتافيزيقية، بل لأنهم قد وجدوهم على الحق نظرياً وعملياً، ولذلك اقتدوا بهم. وهذه هي الصورة التي يقوم عليها التشيع الأول.

السادسة: إن الشهيد الثاني قد استند في كلامه المتقدّم على كتاب الكشي. وسنبحث في هذا الكتاب بشكل مستقل. ولم يصل إلينا من هذا الكتاب سوى خلاصته التي قام بها الشيخ الطوسي. ويعد هذا الكتاب من أفضل المصادر في التعرف على فهم الشيعة الأوائل وأصحاب الأئمة من أهل البيت عليهم السلام. ثم نقول: ألا يمكن اعتبار الكشي نفسه من القائلين بهذا الفهم البشري؟

ومن الواضح أن الشاهد الثالث أقوى من الشاهدين الأولين، سواء من حيث اعتبار القائل، أو من حيث اعتبار الوثائق والمستندات، أو من حيث بيان الجزئيات والتفاصيل.

٢ـ النظريات الشيعية في الإمامة

ومن خلال الالتفات إلى هذه القرائن المذكورة يمكن تبويب الفكر الشيعي في مجال الإمامة على النحو التالي، وبيان أن هناك نظريتين مختلفتين حول أصل الإمامة.

النظرية الأولى: نظرية العلماء الأبرار

وقد كانت هذه النظرية هي السائدة بين الشيعة حتى أواخر القرن الرابع. وهناك وثائق تؤكد بقاء البعض على هذه الرؤية حتى منتصف القرن الخامس. وكانت هذه النظرية هي الرؤية الوحيدة التي مثلت التشيع في القرن الثالث والرابع. وقد ذهب إليها الكثير في عصر الأئمة من حوارييهم ورواة أحاديثهم وشيعتهم، حيث كانوا يرون الأئمة من أهل البيت عليهم السلام زعماء الدين من الناحية العلمية والعملية، وأن طاعتهم واجبة عليهم، ويعتبرون رواية الأئمة عن الإسلام النبوي أكثر الروايات واقعية، وأقربها إلى إسلام رسول الله صلى الله عليه وآله، ولذلك فقد دعا النبي صلى الله عليه وآله المسلمين إلى اتّباعهم ومشايعتهم.

ووفقاً لهذه النظرية لا يكون هناك إمكان للمقارنة بين الأئمة والنبي صلى الله عليه وآله؛ وذلك:

أولاً: لأن النبي منصوب من قبل الله.

وثانياً: لأنه صلى الله عليه وآله قد تلقى الوحي الإلهي بعلم لدني غير مكتسب.

وثالثاً: إن الوحي الإلهي والسنة النبوية تحفظ بملكة العصمة من قبل الله تعالى.

ووفقاً لهذه النظرية يتم تعيين الإمام الأول من قبل النبي، ثم ينصّ كل إمام على من يليه. وبعبارة أكثر فنية: كان يتم تعيين الإمام بنصّ أو وصيّة الإمام السابق، أو باختيار النبي صلى الله عليه وآله، كما حصل ذلك بالنسبة للإمام علي عليه السلام، وباختيار وامتحان علماء الشيعة له، هذا أولاً.

كما أن الأئمة لا يتمتعون بعلم لدني غير اكتسابي، ولا يعلمون الغيب، وإنما يحصل كل إمام على المعارف الدينية عن طريق الاكتساب من الإمام السابق، ويتوصلون إلى الأحكام الشرعية بإعمال الرأي والاجتهاد والاستنباط، وهم يخطئون كسائر البشر، وإن كانوا من أقلهم خطأً.

كما أن الأئمة، وإن كانوا من أطهر أفراد البشرية من حيث تجنب المعاصي، إلا أن العصمة منحصرة بشخص النبي صلى الله عليه وآله، ولذلك لا يمكن اعتبار الأئمة خلقاً مختلفاً عن طبيعة سائر أفراد البشر، وأنهم إنما يبتعدون عن المعاصي بسبب قوة وراء الطبيعة، بل هم يتجنبون المعاصي بشكل بشري متعارف، حتى تمّ عدّهم من الأبرار.

وإن اختلاف الأئمة من أهل البيت (أي العلماء الأبرار) عن غيرهم من العلماء يكمن في درجة العلم وتهذيب النفس وقربهم من الله تعالى.

ويرى أتباع هذه النظرية أن الاتجاه البشري في الإمامة هو الاتجاه الوحيد الذي ينسجم مع الضوابط القرآنية والسنة النبوية المعتبرة والروايات المروية عن أئمة أهل البيت بالإجماع في الأصول العقلية والحقائق التاريخية.

النظرية الثانية: نظرية الأئمة المعصومين

ولقد كان لهذه النظرية أتباع حتى في عصر الأئمة أنفسهم، وقد زاد عدد هؤلاء الأتباع في المراحل المتأخّرة من عصر الأئمة، حتى تحوّلت في عصر الغيبة إلى نظرية تنافس

الاتجاه البشري، وإن لم تكن هي الغالبة على المجتمع الشيعي حتى أواخر القرن الرابع، إلا أنها سادت الفكر الشيعي منذ مطلع القرن الخامس إلى يومنا هذا، حتى عدّت من ضروريات المذهب وسماته الذاتية.

ووفقاً لهذه النظرية يختلف الأئمة عن علماء الدين اختلافاً ذاتياً، حيث خلق الأئمة من طبيعة مغايرة، وإنهم يشبهون النبي في الفضائل ومكارم الأخلاق، وإنهم لا يختلفون عن النبي إلا بالوحي الرسالي، فهم ملهمون ومحدّثون (أي يحظون باتصال خاص ومعنوي بالله تعالى). ولا يمكن أساساً أن يأمر النبيصلى الله عليه وآله المسلمين باتّباع الأئمة من أهل البيت دون أن تتوفر فيهم هذه الفضائل الذاتية.

إن مقومات الإمامة على أساس هذه النظرية كالتالي:

أولاً: إن أئمة الهدى هم بمنزلة النبيصلى الله عليه وآله، منصوبون للإمامة من قبل الله تعالى. وقد قدّم النبي هذا التنصيب الإلهي إلى المسلمين في إطار النصّ، فيكونون بذلك منصوبين من قبل الله بالنصّ النبوي. وإن المسلمين الذين تجاوزوا هذا الأمر الإلهي والنصّ النبوي قد انحرفوا عن الصراط المستقيم.

ثانياً: إن الأئمة مثل النبي في حصولهم على العلم اللدني غير الاكتسابي. كما أنهم يعلمون الغيب بإذن من الله (ومن الواضح أن رقعة هذا العلم أضيق من علم الغيب الإلهي المطلق). وإن علمهم لا يكون من طريق الرأي والاجتهاد. وإن علمهم في مجال المعارف الدينية وكلّ ما يتعلق بكونهم أسوة للآخرين لا يتطرق إليه الخطأ.

ثالثاً: إن أئمة الهدى كالنبيصلى الله عليه وآله في العصمة من المعاصي مطلقاً (كبيرة وصغيرة، عمداً وسهواً). وإن العصمة فضل من الله يؤتيه عباده المنتجبين. وهذا أبعد بكثير عن تهذيب النفس وتطهير الأولياء لأرواحهم.

وطبقاً لنظرية (الأئمة المعصومين) يعدّ الأئمة مثل النبي وسائط في الفيض الإلهي. وإن إنكار هذه الفضائل التي تفوق الطبيعة من قبل بعض الشيعة في القرون الأولى يعود إلى قصورهم أو تقصيرهم عن فهم العظمة الوجودية للأئمةعليهم السلام. إن الإمامة استمرار للنبوّة ومتمّم لها، ومن دون الإمامة يبقى الدين ناقصاً، حيث إن الأئمة هم المفسّرون المعصومون الذين يشرحون الوحي الإلهي، وإن ظاهر النبوة، مختوم برحيل النبيصلى الله عليه وآله، إلا أن باطن النبوة ــ أي الولاية ــ يستمر إلى آخر الزمان. ولولا هذه الولاية التي يتصدى لها الإمام

الحاضر أو الحجة الغائب لساخت الأرض بأهلها.

وعليه فمن دون الاعتقاد بأصل إمامة المعصومين عليهم السلام لا يمكن بلوغ السعادة والفلاح والجنة، وإن خير الدنيا والآخرة يكمن في التبعية المحضة لأوامر ونواهي الأئمة الأطهار عليهم السلام. وبذلك تعود جذور الإمامة إلى القرآن والسنة النبوية والعقل. وهناك روايات كثيرة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام تدل على الأسس الثلاثة المتقدمة، بحيث لا يبقى معها أي مجال للشك، حتى عدّت الإمامة بهذه الأسس الثلاثة من ضروريات المذهب الشيعي.

العلماء الذين يذهبون إلى نظرية العلماء الأبرار

أما الإجابة عن التساؤل الثاني القائل: من هم العلماء الشيعة، الأعم من المتكلمين والفقهاء والمحدثين والمفسرين، وعلى الخصوص أصحاب الأئمة، الذين يذهبون إلى هذه القراءة، أي الذين كانوا يذهبون إلى نظرية (العلماء الأبرار) والاتجاه البشري في توصيف الإمامة؟ فهي:

رغم اندثار تراث هذا التيار بعد سيطرة الاتجاه القائل بإمامة المعصومين، والذي امتدّ لألف سنة، يمكن التعريف ببعض العلماء الذين كانوا يعتقدون بهذه النظرية. ورغم ذلك كانت لهم مكانتهم المرموقة في الأوساط الشيعية. وسنبدأ بذكر أسماء هؤلاء العلماء ابتداءً من المتأخّر إلى المتقدِّم.

أ ـ ابن الغضائري

الأول: أحمد بن الحسين بن عبد الله البغدادي، المعروف بـ (ابن الغضائري)، من علماء القرن الخامس. والكتاب المتواضع الوحيد الذي بقي لنا من آثاره هو كتاب «الرجال» أو «الضعفاء»، والذي تم نقله كاملاً في كتاب «حل الإشكال»، لأحمد بن طاووس (٦٧٣هـ)، وكتاب «خلاصة الأقوال» للعلامة الحلي (٧٢٦هـ). وقد اعتبره المحقق الكلباسي في كتابه «سماء المقال» (ج١، ص٢٣و٢٩) من عيون الشيعة وأجلاء ووجوه وعظماء الأصحاب. وعرّفه المحقق القهبائي في كتابه «مجمع الرجال» (ج١، ص١٠٨) بوصفه عالماً عارفاً جليلاً كبيراً في الطائفة.

إن ميزة الآراء الرجالية لابن الغضائري هي نسبة جمع غفير من رواة الحديث إلى

الغلـو والارتفـاع في المـذهب والأئمـة، وتضـعيف هـذه الطائفـة مـن الـرواة. ويبـدو أن هـذا التضعيف وجرح الـرواة لم يستند إلى الشهادة والسماع، وإنما قـام على اجتهاده الخـاص، بمعنى أنه كان يراجع نص الروايات المنقولة عن كل راوٍ، فإن وجد محتوى الرواية خارجاً عن الحد الاعتقادي المشروع، وكـان فيـه غلـوٌ أو ارتفـاع في حقّ الأئمـة، نسبه إلى الضعف والكذب والتدليس. وقد تقدمت عبارة الوحيد البهبهاني في بيان عقيدة مشايخ قم وابن الغضائري. وطبعاً ليس بالضرورة أن تتفق الآراء الرجالية لمشايخ قم مع آراء ابن الغضائري. وقد قام ابن الغضائري بنقض بعض تضعيفات القميين[١١].

ومهما كـان تعتبر توثيقـات ابـن الغضـائري مـن الناحيـة الرجاليـة في غايـة الاعتبـار. ورغم عدم وصول كتاب (الممدوحين) إلينا إلا أن العلامة الحلي قد توقف في الكثير من الرواة؛ بسبب اعتماده على تضعيفات ابن الغضائري، بيد أن المشهور بعد العلامة على عدم الأخذ بتضعيفات ابن الغضائري. ومنذ عصر العلامة المجلسي اتهم ابن الغضائري بالتسرّع في جـرح وتضـعيف كبـار الـرواة. ولكـن بالالتفـات إلى اعتمـاد النجاشـي ــ زميـل ابـن الغضـائري في الدراسـة ــ علـى الكـثير مـن آرائـه الرجاليـة لا يمكـن اتهامـه بعـدم الدقـة والتسرع في اتخاذ الآراء، بل إنه كان من أعاظم النقاد في علم الرجال ومن الأفذاذ في دقة النظر.

الوجـه الثـاني في عـدم الاعتنـاء بتضـعيفات ابـن الغضـائري أنـه لم يكـن يسـتند في توثيقاتـه وتضـعيفاته إلى الحسّ والشـهود والسـماع مـن المشـايخ والثقـات، بـل قـد اسـتند في ذلك إلى الحدس والاستنباط، وقراءة محتوى الروايات، والحكم على الـرواي علـى أسـاس متن الرواية[١٢].

بغض النظر عن الآراء الموافقة والمخالفة[١٣] لكتاب ابن الغضـائري، وبغـض النظـر عن قبول أو نقد آرائه الرجالية ـ والذي هـو في الأسـاس خـارج بحثنـا ــ، فـإن الـذي يبـدو مـن تضاعيف هذه النقود والإثباتات بشأن ابن الغضائري نفسـه، أو يثبـت مـن خـلال الرجـوع إلى كتابه مباشرة، أن الاعتقاد الذي كان يراه ابـن الغضـائري حـول الأئمـة يختلـف عـن التيـار الذي ساد بعد القرن الخامس اختلافاً كبيراً. وبناءً على تحقيقات المحقّق المامقاني، والـتي تقدّمت في الشاهد الأول، يمكـن القـول بـأن مـا اعتبره ابـن الغضـائري غلـوّاً وارتفاعـاً بحـقّ الأئمة قد أصبح من ضروريات المذهب في عصرنا. وبعبـارة أخـرى: إن ابـن الغضـائري ــ علـى

حد تعبير المحقق الكلباسي في كتاب «سماء المقال» (ج١، ص١٩) ـ ذو غيرة على الدين، ومدافع عن المذهب. وأما في ما يتعلق برعاية شأن الأئمة فقد كان يبدي حساسية خاصة، ويعتبر وصفهم بما يخالف الطبيعة، من قبيل: العلم بالغيب؛ والقوى الخارقة للعادة؛ والمعاجز؛ وتفويض الأمور التشريعية والتكوينية، خروجاً عن الحد المشروع في الاعتدال المذهبي، ومضياً إلى الارتفاع أو الغلو في المذهب. وكان يرى نفسه ملزماً بالوقوف في وجه هذا النوع من التطرف. ورغم عدم إمكان التعرف على حدّ الاعتدال المذهبي الذي كان يراه ابن الغضائري بشأن صفات الأئمة على نحو دقيق؛ وذلك بسبب ضياع مؤلّفاته وعدم وصولها إلينا، يمكن القول بأنه واحد من أشد الناقدين لوصف الأئمة بما يفوق الطبيعة البشرية، وأنه من أكثر العلماء الشيعة القائلين بنظرية (العلماء الأبرار) غيرة.

ب ـ ابن الجنيد الإسكافي

الثاني: أبو علي بن أحمد الكاتب، المعروف بـ (بن الجنيد الإسكافي (٣٧٧هـ)، وهو من كبار المتكلمين وفقهاء الشيعة في القرن الهجري الرابع. وله مؤلّفات عديدة، منها: «تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة»، و«المختصر الأحمدي في الفقه المحمدي»، و«النصرة لأحكام العترة». وقد كانت هذه المؤلفات متوفّرة حتى عصر الشهيد الأول، ولكنها لم تصل إلينا للأسف الشديد. لقد كان ابن الجنيد عالماً مجدّداً، وقد خضعت آراؤه منذ البداية إلى انتقادات الشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى. وقد تم إحياء مدرسة ابن الجنيد الفقهية ثانية في القرن السادس، وتم بحثها في مؤلّفات ابن إدريس الحلي، والعلامة الحلي، والشهيد الأول. ومن بين آراء ابن الجنيد المختلفة رأيان مبنائيان: **أحدهما:** في أصول الفقه؛ **والثاني:** في أصول العقائد، حيث كان يذهب إلى جواز العمل بالقياس في الفقه، وأما رأيه المختلف في العقائد فيكمن في نظرته الخاصة إلى علم الأئمة عليهم السلام.

وقد أشار الشيخ المفيد في رسالته «المسائل السروية» إلى رسالة «المسائل المصرية» لابن الجنيد، وقال: «وجعل الأخبار [الواردة عن الأئمة] فيها أبواباً، وظنّ أنها مختلفة، ونسب ذلك إلى قول الأئمة»[١٤].

وقد رأى الشيخ المفيد بطلان ما ذهب إليه ابن الجنيد، وقال بإمكان الجمع بين

تلك الأخبار، بحيث لا يبقى مجال للاختلاف، حتى يضطرنا إلى نسبة القول بالرأي إلى الأئمة عليهم السلام.

وقد ذهب السيد المرتضى في «الانتصار» إلى أن أحد الآراء الفقهية التي تنفرد بها الإمامية جواز حكم الأئمة وحكامهم [بوصفهم من القضاة]؛ لمكان علمهم بجميع الحقوق والحدود. ثم أشار إلى خلاف ابن الجنيد قائلاً: «وابن الجنيد يصرّح بالخلاف في هذه المسألة، ويذهب إلى أنه لا يجوز للحاكم أن يحكم بعلمه في شيءٍ من الحقوق ولا الحدود».

وعليه لو شاهد النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام علي عليه السلام أو خلفاؤهم جناية توجب حدّاً شرعياً حظي علمهم جميعاً بنفس الاعتبار. ثم نقل السيد المرتضى استدلال ابن الجنيد على بطلان الحكم المستند إلى العلم [في غير النبي] على النحو التالي: «ووجدت لابن الجنيد كلاماً في هذه المسألة [الكلامية] غير محصّل؛ لأنه لم يكن من هذا ولا إليه، ورأيته يفرّق بين علم النبي صلى الله عليه وآله بالشيء وبين علم خلفائه وحكّامه، وهذا غلطٌ منه؛ لأن علم العالمين بالمعلومات لا يختلف». وعليه لو أن النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام علي عليه السلام أو خلفائه قد شاهدوا جناية تستوجب حدّاً شرعياً كان علمهم معتبراً على وتيرة واحدة. ثمّ نقل السيد المرتضى استدلال ابن الجنيد على بطلان الحكم بالعلم [في غير النبي] على النحو التالي: «ووجدته يستدل على بطلان الحكم بالعلم بأن يقول: وجدت الله تعالى قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقاً أبطلها فيما بينهم وبين الكفار والمرتدين، كالمواريث والمناكحة وأكل الذبائح، ووجدنا الله تعالى قد أطلع رسوله صلى الله عليه وآله على من كان يبطن الكفر ويظهر الإسلام، فكان يعلمه، ولم يبين صلى الله عليه وآله أحوالهم لجميع المؤمنين، فيتمتعوا من مناكحتهم وأكل ذبائحهم. [وعليه فإن علم النبي يختلف عن علم الأئمة والحكام من حيث المنشأ والنتيجة والآثار الفقهية]».

فذهب السيد المرتضى إلى عدم تمامية استدلال ابن الجنيد على اختلاف علم النبي مع سائر المؤمنين، ومن ناحية لا يقبل أن الله قد أطلع نبيه على نفاق المنافقين. ومن ناحية أخرى يذهب إلى اختصاص إبطال حقوق، من قبيل: جواز النكاح والإرث وأكل الذبيحة، بأولئك الذين يظهرون الكفر والارتداد، دون أولئك الذين يبطنون ذلك.

إن ما نحصل عليه من انتقاد هذين المتكلمين والفقيهين الشيعيين الكبيرين، أي

الشيخ المفيد والسيد المرتضى، لكلام ابن الجنيد هو الأمور التالية:

أولاً: لقد اعتبر ابن الجنيد كلام الأئمة آراءهم. وإن الرأي أو النظر أو الاجتهاد والاستنباط أمر اكتسابي، يحتمل فيه الوقوع في الخطأ. وهذا الرأي على الطرف النقيض من الرأي القائل بأن كلام الأئمة ناشئ من العلم اللدني، الذي يستحيل فيه الخطأ. وعليه يكون ابن الجنيد من القائلين بأن اختلاف الأئمة ناشئ عن قولهم بالرأي. وبعبارة أخرى: إن ابن الجنيد لم يكن معتقداً بعصمة الأئمة وعلمهم اللدني، وإنه كان يراهم مجرد (علماء أبرار).

ثانياً: وفقاً لكلام السيد المرتضى فإن ابن الجنيد يفرق بين علم النبيﷺ، وعلم سائر المؤمنين (ومنهم الأئمة)، فالنبي يعلم بعض البواطن والغيوب بإذن الله، في حين أن المؤمنين (ومن بينهم الأئمة) لا يتمتعون بمثل هذه العلوم. وعليه فإن النبي يمكنه القضاء بحكم علمه، إلا أن سائر المؤمنين (ومنهم الأئمة) لا يسوغ لهم الاستناد إلى علم القاضي في منصب القضاء، وإنما يمكنهم العمل وفق الآليات المتعارفة في القضاء (كالشهود والقسم). والمعتقد بمثل هذا الفرق لا يؤمن بالعلم اللدني للأئمة.

ثالثاً: طبقاً للآراء المنقولة عن ابن الجنيد ـ وقد تقدم مثالان بارزان لها ـ فإنه، رغم كونه من المتكلمين والفقهاء الشيعة الكبار في القرن الرابع، كان يذهب إلى الاتجاه البشري في مسألة الإمامة، ولم يؤمن بالاتجاه المقابل. أي وفقاً للمبنى الكلامي لابن الجنيد فإن (كلام الأئمة يعبّر عن رأيهم)، وإن أوصافاً، من قبيل: العلم اللدني، وخاصة العصمة، لم تكن ضرورية للإمامة الشيعية في القرن الرابع.

رابعاً: لقد كان الاعتقاد بالاتجاه البشري سائداً في القرن الرابع، بحيث إن المؤمن به لم يكن ليتّهم بالارتداد المذهبي، بل كان يعدّ من كبار علماء التشيع في عصره، وكان يتمتع بشأن ومنزلة دينية وثقافية واجتماعية، رغم تعرضه بعد عدة عقود لانتقاد غيره من علماء الشيعة. ونقول: إذا كانت العصمة والعلم اللدني من ضروريات المذهب في القرن الرابع، أو من سماته البارزة في الأقل، فكيف كان ابن الجنيد ــ وهو المنكر لهذه الضروريات ــ يحظى بكل هذا الاحترام والتبجيل؟ ألا يعد ذلك دليلاً على حصول تغير جذري في التشيع في القرن الخامس في ما يتعلق بالتيار السائد في مجال الإمامة؟

ولم تخفَ هذه النقطة الأخيرة عن النظرة الثاقبة التي يتمتع بها العلامة السيد محمد مهدي الطباطبائي، المعروف بـ (بحر العلوم) (١٢١٢هـ)، حيث قال في كتاب «الفوائد الرجالية» (ج٣،ص٢٠٥)، في ترجمة ابن الجنيد: «من أعيان الطائفة، وأعاظم الفرقة، وأفاضل قدماء الإمامية، وأكثرهم علماً وأدباً، وأكثرهم تصنيفاً، وأحسنهم تحريراً، وأدقهم نظراً»، ثم حكى عنه القول بالقياس، وأضاف قائلاً: وبرغم ذلك فقد حظي بتكريم علمائنا وتبجيلهم، ثم تعرض لسؤال مهم، حيث قال: «إن المنع من القياس من ضروريات مذهب الإمامية، ومما تواترت به الروايات عن الأئمة عليهم السلام؛ فيكون المخالف في ذلك خارجاً عن المذهب، فلا يعتدّ بقوله، بل لا يصحّ توثيقه. وأعظم من ذلك [أي القول بالقياس] ما حكاه المفيد رحمه الله عنه من نسبة الأئمة إلى القول بالرأي»؛ إذ يرى السيد بحر العلوم أنه رأي سيّئ وقول شنيع، وكيف يجمع ذلك مع القول بعصمة الأئمة عليهم السلام وعدم تجويز الخطأ عليهم، على ما هو المعلوم من المذهب. وهذا القول [الكلامي] لم يشتهر عنه، إلا أن قوله بالقياس معروفٌ مشهور. ثمّ احتمل السيد بحر العلوم أن المراد من القياس الذي يذهب إليه ابن الجنيد هو القياس الجائز، من قبيل: القياس المنصوص العلة، أو بتنقيح المناط القطعي، إلا أنه لا يرتضي هذا الاحتمال، حيث أضاف قائلاً: «على أن هذا التكلف لا يجري في مقالته الأخرى التي نسبها إليه المفيد من نسبة الأئمة إلى القول بالرأي. والظاهر أنه قد زلّت لهذا الشيخ المعظّم قدمٌ في هذا الموضع، ودعاه اختلاف الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام إلى القول بهذه المقالة الرديّة. والوجه في الجمع بين ذلك وبين ما نراه من اتفاق الأصحاب على جلالته وموالاته وعدم قطع العصمة بينهم وبينه حمله على الشبهة المحتملة في ذلك الوقت؛ لعدم بلوغ الأمر [العلم اللدني للأئمة، ومسألة بطلان القياس] فيه إلى حدّ الضرورة، فإنّ المسائل قد تختلف وضوحاً وخفاءً باختلاف الأزمنة والأوقات، فكم من أمرٍ جليّ ظاهر عند القدماء قد اعتراه الخفاء في زماننا؛ لبعد العهد وضياع الأدلة، وكم من شيءٍ خفيّ في ذلك الزمان قد اكتسى ثوب الوضوح والجلاء؛ باجتماع الأدلة المنتشرة في الصدر الأوّل، أو تجدّد الإجماع عليه في الزمان المتأخّر. ولعل أمر القياس من هذا القبيل. وأما إسناد القول بالرأي إلى الأئمة عليهم السلام فلا يمتنع أن يكون كذلك في العصر المتقدّم».

ومن ثم نقل السيد بحر العلوم عبارة الشهيد الثاني من رسالة «حقائق الإيمان» ـ

التي نقلناها بإسهاب في الشاهد الثالث ــ عن جدّه السيد عبد الكريم الطباطبائي البروجردي في كتاب الإيمان والكفر [مخطوط] حول انتماء أكثر الرواة والشيعة المعاصرين للأئمة إلى التيار القائل بأن الأئمة (علماء أبرار)، دون الاعتقاد بعصمتهم، ونقل اعتقاد الأئمة بعدالة هؤلاء الرواة والشيعة. ثم أضاف: «وكلامه [أي كلام الشهيد الثاني حول الاتجاه البشري لدى الشيعة حول مسألة الإمامة]، وإن كان مطلقاً، لكن يجب تنزيله على تلك الأعصار [والقرون الأولى]، التي يحتمل فيها ذاك [أي عدم بلوغها حدّ الضرورة]، دون ما بعدها من الأزمنة [أي من القرن الخامس فما بعده]؛ فإن هذا الأمر [أوصاف الأئمة] قد بلغ فيها حدّ الضرورة قطعاً»[١٥].

إن رؤية العلامة بحر العلوم تحتوي على نقاط مهمة في ما يتعلق ببحثنا:

الأولى: إن المسائل الدينية، ومنها المباحث العقائدية، تختلف باختلاف الأزمنة، من حيث الوضوح والخفاء. وعليه يمكن لفهم المؤمنين أن يختلف من وقت لآخر في ما يتعلق بالمسائل المذهبية، وقد يكون هذا الاختلاف بين ضروري المذهب والقول بخلافه. وهذا عبارة أخرى عن تغير المعرفة الدينية، أو استحالة الاعتقادات المذهبية.

الثانية: إن مسألة الإمامة من بين المصاديق في تحول المعرفة الدينية. بمعنى أن معالم الإمامة قد تعرّضت للتغير في فترة ما قبل وبعد النصف الثاني من القرن الخامس، حيث حصل منعطف في أمور، من قبيل: العصمة، والعلم اللدني، من معالم الإمامة، في حين أخذت هذه الأمور منذ ذلك الحين تعد من ضروريات المذهب.

الثالثة: ذهب السيد بحر العلوم إلى أن هذا التغير وليد خفاء المسألة في القرون الأولى، ووضوحها في القرون المتأخّرة؛ وطروّ الشبهة آنذاك، وبلوغها حّد الضرورة بعد ذلك. إن هذا البيان قائم على الافتراض الذي تبناه التيار القائم على ميتافيزيقية صفات الأئمة، وقد يقدّم المعتقد بالتيار المنافس تفسيراً آخر لهذه الاستحالة. ونجد تفسيراً آخر في كلام بحر العلوم، حيث قال: «اجتماع الأدلة المنتشرة في الصدر الأول، أو تجدد الإجماع عليه في الزمان المتأخر». فإذا اعتبرنا اجتماع الأدلة والأسباب في القرون الأولى من أسباب ظهور التيار البشري أمكن عدّ حضور الأئمة من أهم هذه الأدلة والأسباب، حيث إمكانية اللقاء المباشر بين الأئمة عليهم السلام وشيعتهم، وقد شاع الاتجاه الميتافيزيقي طردياً مع صعوبة هذا الارتباط في الفترة الأخيرة من عصر الأئمة، ولا سيّما في عصر الغيبة.

الرابعة: إن ابن الجنيد، رغم انتمائه إلى التيار البشري، وقوله بنظرية (العلماء الأبرار)، وأن كلام الأئمة رأيهم، الملازم لعدم الاعتقاد بعصمتهم وعلمهم اللدني، قد عاش وسط الأجواء الشيعية بحفاوة وتكريم كبيرين، مما يدل على انسجام معتقده مع معتقد الشيعة في تلك الفترة، وفترة حضور الأئمة، وهي فترة الاتجاه البشري في ما يتعلق بمسألة الإمامة، وشيوع نظرية (العلماء الأبرار)، وإن كان السيّد بحر العلوم قد عبّر عن هذه الفترة بفترة خفاء أوصاف الأئمة على شيعتهم.

وقد عرّف الشيخ أسد الله بن إسماعيل، المعروف بـ (المحقق الكاظمي) (المتوفى في العقد الرابع من القرن الثالث عشر)، وصاحب كتاب «المقابس»، ابنَ الجنيد ضمن وصفه العلماء المجدّدين من الشيعة في كتابه «كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع» (ص٨٣)، على أنه من الفقهاء المتقدمين وأصحاب الأئمة، وأنه قد أدرك الغيبة الصغرى والكبرى. وبعد نقله كلام الشيخ المفيد بشأن رؤية ابن الجنيد الخاصة بشأن الأئمة [كلام الأئمة رأيهم] أشار إلى أن لابن الجنيد كتابين آخرين: **أحدهما:** «كشف التمويه والإلباس على أغمار الشيعة في أمر القياس»، **والآخر:** «إظهار ما سرّه أهل العناد من الرواية عن أئمة العترة في أمر الاجتهاد». ولو أن الاجتهاد الذي أراده الأئمة ـ كما فهمه ابن الجنيد ـ قد وصل إلى زماننا لكان تأثيره على الاتجاه البشري في مسألة الإمامة ملحوظاً. مع أن التساؤل حول سبب عدم وصول مؤلّفات هذا العالم الشيعي الكبير إلى العصور اللاحقة تساؤل وجيه وفي محله.

٣ـ المتكلمون الشيعة في القرن الثالث وصفات الأئمة الميتافيزيقية

هل يمكن تصنيف ابن قبة الرازي والنوبختيين في زمرة القائلين بالاتجاه البشري في مسألة الإمامة؟

أجاب الدكتور المدرسي الطباطبائي عن هذه السؤال بالإيجاب. وقد أفردنا هذا الجزء من تحقيقنا لتقييم هذه الإجابة. إن الأستاذ الدكتور السيد حسين المدرسي الطباطبائي من المتخصصين في مجال التشيع، وخصوصاً في القرون الأولى. وقد ألّف حتى الآن في مجال اختصاصه ثلاثة كتب باللغة الإنكليزية، وقد ترجمت بأجمعها إلى الفارسية

تحت إشرافه، وإن لم يسمح لأهمها بالنشر في إيران. وهي عبارة عن: «مقدمه اى بر فقه شيعه، كليات وكتاب شناسى»، ١٣٦٨هـ ش؛ و«مكتب در فرايند تكامل»، رؤية في تطور المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى، ١٣٧٤هـ ش؛ و«ميراث مكتوب شيعه أز سه قرن نخستين هجري»، الكتاب الأول/١٣٨٣هـ ش. وجميع هذه الكتب الثلاثة من المصادر في مجال التشيع، ونموذج للمشروع المنهجي والعميق والعلمي. وإن الكتاب الثاني المترجم إلى الفارسية ـ رغم طباعته خارج إيران ـ لم يخلُ من بعض الملاحظات الموجَّهة له، وقد تركت هذه الإشكالات تأثيرات سلبية على الكثير من الاستنتاجات الإستراتيجية لهذا الكتاب، وأدى إلى حذف بعض فقراته أو الإضافة عليها أو تعديلها، إلا أن الخوض في هذه الأمور يحتاج إلى مجالٍ ومقالٍ آخر.

إن كتاب «مكتب در فرايند تكامل» القيِّم قد أُلِّف للتعريف بسيرة وتراث ابن قبة، وقد تضمن في ملحقاته إعادة تصحيح الرسائل التي كتبها ابن قبة. والحقيقة أن هذا الكتاب بأجمعه مقدمة للتعريف بآراء ابن قبة الكلامية. إن ابن قبة، وإن كان معروفاً في الحوزات العلمية الشيعية بقوله بـ (امتناع جعل الحجية لأخبار الآحاد عقلاً) في علم أصول الفقه، إلا أنه فوق ذلك من أبرز متكلِّمي الشيعة في أواخر القرن الثالث وبدايات القرن الرابع.

ما هي مدرسة ابن قبة وآل نو بخت؟

وقد تعرض السيد المدرسي الطباطبائي في أول تحقيق له إلى آراء ابن قبة وآل نوبخت حول الإمامة باختصار على النحو التالي: «إن جماعة من الصحابة لم يكونوا ليروا للأئمة سوى مرجعية علمية، وكانوا يذهبون إلى كونهم (علماء أبرار)، وينكرون أن تكون لهم صفات تفوق المستوى البشري، من قبيل: العصمة. وهو الرأي الذي أيده بعض المتكلمين من الشيعة في المراحل اللاحقة، ومن بينهم: أبو جعفر محمد بن قبة الرازي، المتكلم الشيعي الكبير في القرن الرابع، وزعيم الشيعة في عصره، والذي ظلت آراؤه محط أنظار العلماء الشيعة من بعده. فقد كان يرى الأئمة مجرد علماء وعباد صالحين وعالمين بالقرآن والسنة، وينكر علمهم بالغيب. والعجيب أن منهجه العقائدي قد حظي برغم ذلك باستحسان المؤسسة العلمية الشيعية آنذاك. وقد كان لبعض المحدثين في قم

رأي مشابه لرأي ابن قبة. ويبدو أن آل نوبخت كانوا يذهبون إلى هذا الرأي أيضاً»[١٦].

وقد نبّه السيد المدرسي الطباطبائي، ضمن شرح الآراء الكلامية لابن قبة، إلى أن الشيعة من وجهة نظره يقولون في الإمامة بضرورة النصّ المتواتر من قبل الإمام السابق (ومن قبل النبي صلى الله عليه وآله بالنسبة للإمام الأول): «خلافاً لما كان يقوله الغلاة فإن الأئمة مجرد علماء صالحين، ولا يعلمون الغيب؛ لأن ذلك من مختصات الباري تعالى، ومن اعتقد بعلم غيره بالغيب فهو مشرك». يرى ابن قبة أن دور الأئمة؛ بوصفهم من العلماء الأبرار والمفسرين للقرآن والسنة النبوية الشريفة، بيان الشريعة والأحكام الإلهية. ومراده من ذلك أن القرآن الكريم وأحاديث النبي الأكرم والأئمة الأطهار تحتوي على مقدار كافٍ من القواعد والأصول الكلية والعامة الوافية بجميع حاجات البشر والموارد التي يجهلون حكمها، وتشمل الكلي والجزئي وتبيّن أحكامها[١٧].

وقد صرح السيد المدرسي الطباطبائي بآراء ابن قبة حول صفات الأئمة قائلاً: «لم ينفِ ابن قبة إمكان أن يُجري الله تعالى المعجزة على يد الإمام، إلا أنه يرفض سائر عقائد المفوِّضة في اعتقادهم بإثبات علم الغيب للإمام أو كل صفة تفوق الطبيعة البشرية»[١٨].

إن مصدر الكلام السابق أجوبة ابن قبة عن شبهات أبي زيد العلوي، التي نقلت من قبل الشيخ الصدوق، حيث قال: «إن اختلاف الإمامية إنما هو من قبل كذابين دلسوا أنفسهم فيهم في الوقت بعد الوقت، والزمان بعد الزمان، حتى عظم البلاء. وكان أسلافهم قوم يرجعون إلى الورع واجتهاد وسلامة ناحية، ولم يكونوا أصحاب نظر وتميّز؛ فكانوا إذا رأوا رجلاً مستوراً يروي خبراً أحسنوا به الظن وقبلوه. فلما كثر هذا وظهر شكوا إلى أئمتهم، فأمرهم الأئمة بأن يأخذوا بما يجمع عليه، فلم يفعلوا، وجروا على عادتهم، فكانت الخيانة من قبلهم، لا من قبل أئمتهم. والإمام أيضاً لم يقف على هذه التخاليط التي رويت؛ لأنه لا يعلم الغيب، وإنما هو عبدٌ صالح يعلم الكتاب والسنة، ويعلم من أخبار شيعته ما يُنهى إليه»[١٩].

وقد رأى المحقق الكاظمي أن نقل الشيخ الطوسي للكلمات المتقدمة لابن قبة حول الإمامة دون ردّها مشعرٌ بقبولها[٢٠]. ولكن من الصعب القول بأن الصدوق، القائل بأن الأئمة هم «عيبة علمه، وتراجم وحيه، وأنهم معصومون من الخطأ والزلل»[٢١]، مؤيِّد

لابن قبة في كلا محوري نفي العلم بالغيب عن الأئمة، والاكتفاء بكونهم مجرد عباد صالحين يعلمون الكتاب والسنة.

إن تقرير الأستاذ المدرسي الطباطبائي عن رؤية ابن قبة حول الإمامة غير تام، ولم يلاحظ الناحية الأخرى من رؤيته حول عصمة الأئمة. فقد صرّح ابن قبة في هذه الرسالة نفسها قائلاً: «يجب في الحجة من عترته أن يكون جامعاً لعلم الدين كله، معصوماً ومؤتمناً على الكتاب»[٢٢]. مضافاً إلى أن ابن قبة قد أجاب عن شبهات المعتزلة حول شروط الإمامة قائلاً: «ولا يسهو ولا يغلط و[يجب] أن يكون عالماً؛ ليعلِّم الناس ما جهلوا، وعادلاً؛ ليحكم بالحق، ومَن هذا حكمه فلابد من أن ينصّ عليه علاّم الغيوب على لسان من يؤدي ذلك عنه [أي ينص عليه من قبل الإمام السابق]؛ إذ كان ليس في ظاهر خلقته ما يدل على عصمته»[٢٣].

ويمكن تلخيص آراء ابن قبة بشأن الإمامة على النحو التالي:

١ـ الإمام عبدٌ صالحٌ، عالمٌ بالكتاب والسنة.

٢ـ الإمام لا يحيط علماً بالغيب.

٣ـ الإمام منصوب من قبل الله، على لسان النبي أو الإمام المتقدم عليه.

٤ـ الإمام معصوم من السهو والخطأ.

والذي تم التأكيد عليه في تحقيق السيد المدرسي الطباطبائي هو المحور الثاني (نفي علمه بالغيب)، وأما المحور الأول والثالث فلم يذكرا في التقرير بشكل كامل، أي إن ابن قبة لا يعتبر الأئمة مجرد علماء وعباد صالحين؛ إذ بالنظر إلى مستهل المحور الثالث (النص من قبل علام الغيوب)، والعصمة (المحور الرابع)، فإنهم فوق ذلك معصومون منصوصٌ عليهم من قبل الله تعالى. وهو رغم اشتراطه لزوم النص المتواتر، إلا أنه قد غفل عن ضرورة النصّ من قبل الباري تعالى. مضافاً إلى أنه لم يتعرَّض إلى رؤية ابن قبة في ضرورة عصمة الأئمة. وعليه لا يمكن القبول باستنتاج المدرسي الطباطبائي بشأن ذهاب ابن قبة إلى (نفي وجود كل صفة ميتافيزيقية في الإمام). وعليه ـ بناء على عقيدة ابن قبة القائمة على محورين، وهما: «وجوب النصّ الإلهي»؛ و«ضرورة العصمة»، فإنه يؤمن بصفتين ميتافيزيقيتين في الأئمة، رغم نزوعه إلى الاتجاه البشري بشأن عدم علم الأئمة بالغيب. مضافاً إلى أن الإشارة إلى (العبد الصالح) تحتوي على جزءٍ من الحقيقة،

وليس تمامها. وعليه لا يمكن عدُّ ابن قبة من القائلين بنظرية (العلماء الأبرار)، وإن كانت رسائله تؤكد قوة هذه النظرية في القرن الرابع.

وأما في ما يتعلق بآل نوبخت فقد قال السيد المدرسي الطباطبائي في نهاية تقريره المتقدم: «ويبدو أن آل نوبخت كانوا يذهبون إلى هذا المذهب»، وهو إنكار علم الأئمة بالغيب، وإنكار الصفات التي تفوق الطبيعة، من قبيل: عصمتهم عليهم السلام.

وقد بيَّن المدرسي الطباطبائي في تحقيقه الأخير (مكتب در فرايند تكامل: ٦٥) الرؤية الكلامية لآل نوبخت في مسألة الإمامة بتفصيل أكثر، حيث قال: «إن بعض قدماء المتكلمين الشيعة، كآل نوبخت، قد دعموا رأي المفوّضة في هذه المسألة ــ أي مسألة علم الإمام بالأمور الخارجة عن الأحكام الشرعية ــ، وكذلك في موضوع شروط الإمامة، وكونها ذاتية، وليست اكتسابية. إلا أن هؤلاء المتكلمين أنفسهم يخالفون المفوّضة في المسائل الأخرى، من قبيل: قدرة الأئمة على إظهار المعاجز، ونزول الوحي، وسماع صوت الملائكة، وأصوات الوافدين على مراقدهم المطهرة، والعلم بأحوال شيعتهم، وعلمهم بالغيب».

إن مصدر السيد المدرسي الطباطبائي في كلا التقريرين هو كتاب «أوائل المقالات»، للشيخ المفيد. وبناءً على نقل الشيخ المفيد في هذا الكتاب لا يمكن إدراج آل نوبخت في عداد المنكرين لعصمة الأئمة أو علمهم بالغيب؛ وذلك:

أولاً: لأن الشيخ المفيد يعرّف آل نوبخت على أنهم مثل المفوّضة في القول بوجوب إتقان الأئمة لجميع الصناعات والفنون واللغات، عقلاً وقياساً[٢٤]، وهو من لوازم العلم اللدني، وشعبة من شعب العلم بالغيب.

ثانياً: إنه لم يذكر في الباب الحادي والأربعين شيئاً عن آل نوبخت بشأن علم الأئمة بالضمائر والكائنات وإطلاق علمهم بالغيب.

ثالثاً: ذكر في الصفحة ٦٦ من الباب ٣٩ أنه لم يعثر على شيءٍ يمكن الاطمئنان إليه في ما ينسب إلى آل نوبخت بشأن أحكام الأئمة، وأنها ناظرة إلى باطن الأمور أو ظواهرها.

رابعاً: قال في الصفحة ٦٥ من الباب ٣٨: إن آل نوبخت يرون وجوب النصّ على ولاة الأئمة، كما في الأئمة أنفسهم.

ويبدو أن السيد المدرسي الطباطبائي لم يكن دقيقاً في تقريره عن آراء آل نوبخت في «أوائل المقالات»، للشيخ المفيد.

وهناك من جهة أخرى مصادر أخرى غير «أوائل المقالات» للوقوف على آراء آل نوبخت، ومنها: الجزء المتبقي من كتاب «التنبيه في الإمامة»، لأبي سهل النوبختي (٣١١هـ)، وهو من أكبر علماء آل نوبخت (وقد ورد ذكره في نهاية الملحقات من كتاب السيد المدرسي). وقد ذكر أبو سهل النوبختي في هذا الجزء هاتين العبارتين بصراحة (العبارة الأولى: في إطار الاحتجاج على الخصم؛ والثانية: في مقام بيان آرائه)، فقال: «لابد من إمام منصوص عليه، عالم بالكتاب والسنة، مأمون عليهما، لا ينساهما، ولا يغلط فيهما»؛ و«لا يجوز عليهم في شيءٍ من ذلك الغلط، ولا النسيان، ولا تعهد الكذب»[٢٥].

ولو صحت نسبة كتاب «فرق الشيعة» للحسن بن موسى النوبختي فهو في وصف أول فرقة شيعية يشترط في عصمة الأئمة وعلمهم بجميع ما يحتاج إليه الناس أن يشتمل هذا الشرط على جميع المنافع والمضار الدينية والدنيوية وجميع العلوم الجليلة والدقيقة (وهو عبارة أخرى عن علم الغيب، أو في الأقل العلم اللدني)[٢٦]. وطبعاً فإن عباس إقبال الآشتياني يرى كتاب «فرق الشيعة» المبحوث هنا هو كتاب «المقالات والفرق»، لسعد بن عبد الله الأشعري، المعاصر للنوبختي[٢٧].

وطبقاً لنقل العلامة الحلي في كتاب «أنوار الملكوت في شرح الياقوت» فإن أبا إسحاق إبراهيم النوبختي، صاحب كتاب «الياقوت»، يرى وجوب عصمة الإمام وعلمه بجميع أحكام الشريعة[٢٨].

وبناءً على ما تقدم لا يمكن عدّ آل نوبخت من المنكرين لصفات الأئمة التي تفوق الطبيعة البشرية، ومنها: العلم بالغيب؛ والعصمة. وإن آل نوبخت هم أقرب إلى متكلمي بغداد، من قبيل: الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، منهم إلى القائلين بنظرية (العلماء الأبرار)، مثل: ابن الجنيد، والمعاصرين للأئمة. ومهما كان فإن تقرير الأستاذ المدرسي الطباطبائي حول آراء ابن قبة وآل نوبخت في إنكار صفات الأئمة ليس تامّاً.

٤ـ مدرسة قم الشيعية القديمة، مظهر مواجهة الغلوّ

ويعود التشيع في قم إلى نهاية القرن الهجري الأول. وأهم القبائل الشيعية في قم هم

الأشعريّون. وقد غدت مدينة قم من أهم المراكز العلمية للتشيع في القرن الثالث والرابع، وكان لها دور فاعل في الحفاظ على التراث العلمي لأئمة أهل بيت النبوة والاستقامة على الطريقة الاثني عشرية. وإذا كانت الكوفة (وبعدها بغداد) مراكز للانقسامات الشيعية وتحولها إلى فرق، وخاصة ما كان منها مفرطاً في الغلو، فقد حافظت قم على مكانتها المرموقة في الحفاظ على سلامة المذهب. فمن باب المثال: قلما نجد بين علماء قم من يميل إلى الواقفية أو الفطحية[٢٩]. لقد قامت حوزة قم على علم الحديث، كما أن سائر العلوم الإسلامية الأخرى، التي كانت آنذاك تطوي مراحل نشوئها الأول، مثل: الفقه، والكلام، والتفسير، تعتمد على (علم الحديث) أيضاً. وبذلك كان رواة أحاديث الأئمة هم أهم العلماء في حوزة قم، وكان يعبرّ عنهم بـ (مشايخ قم). وقد ورد التعبير بـ (القمي) أكثر من خمسمائة مرة في رجال الكشي. وإن اتفاق غالبية مشايخ قم في موازين علم الحديث قد أدّى إلى التعبير عن الاتجاه الخاص بمشايخ قم بـ (اتجاه القميين). وكان من أسباب انتشار الحديث في قم اللجوء إلى الاحتياط والدقة العلمية في نقل الحديث. وقد كان مشايخ قم يبدون حساسية شديدة في محورين من هذا المجال: **أحدهما**: عدم النقل عن المجاهيل، وتمحيص أحوال الرواة؛ بغية الاطمئنان إلى اعتبار سند الرواية ونسبتها إلى الإمام؛ **والآخر**: الوقوف بوجه الأفكار المنحرفة، وخاصة الغلو. وقد أخذ القميون هذين المحورين عن الأئمة عليهم السلام، وكانوا شديدين للغاية في هذين المحورين، الأمر الذي رفع من الاعتبار العلمي لحوزة قم في ذينك القرنين، حتى آلت إليها المرجعية العلمية للتشيع في بداية عصر الغيبة. ومن الناحية العقائدية كان مشايخ قم يقفون بشدة أمام فكرة التفويض، ونسبة الأوصاف التي تفوق المستوى البشري للأئمة عليهم السلام، ويعدون الروايات المشتملة على هذه الصفات ساقطة عن الاعتبار، ويعتبرون رواتها غير ثقات.

إن أبرز مشايخ قم في القرن الثالث هو أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وفي القرن الرابع هو محمد بن حسين بن أحمد بن الوليد (٣٤٣هـ). وقد بلغت مواجهة مشايخ قم للمفوّضة في القرن الثالث أن طُرد في عهد أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري أربعة رواة ـ في الأقل ـ؛ نتيجة اتهامهم بالغلو، أو التفويض، أو الرواية عن المجاهيل أو الوضاعين وأخرجوا من قم، وهم: سهل بن زياد؛ وأبو سمية محمد بن علي بن إبراهيم القرشي الصيرفي؛ وحسين بن عبد الله المحرر؛ وأحمد بن محمد بن خالد البرقي صاحب

«المحاسن». وقد أعيد المحدث الأخير من المنفى إلى قم بعد رفع الإبهام وسوء التفاهم، واعتذر له[٣٠].

إن الشواهد الثلاثة التي تصدَّرت هذا المقال قابلة للتطبيق بأجمعها على مشايخ قم، أي إن مشايخ قم ينكرون نسبة الأوصاف غير الطبيعية إلى الأئمة، حيث كانوا من القائلين بالاتجاه البشري في الإمامة. وقد مثلوا المجتمع الشيعي قرابة القرنين من الزمن. وطبقاً لتحقيق المامقاني فإن ما كانوا يعدونه غلواً في حقّ الأئمة أضحى (منذ القرن الخامس) من ضروريات مذهب الشيعة في صفات الأئمة. وبالالتفات إلى تحقيق الوحيد البهبهاني كان مشايخ قم يرون للأئمة شأناً ومنزلة خاصة بحسب اجتهادهم، ويرون التجاوز عنه غلوّاً وارتفاعاً في المذهب، ويعتبرون التفويض واجتراح الخوارق والمعاجز والعلم بالغيب والمبالغة في شأن الأئمة مؤدياً إلى الغلو. إن مراجعة الكتب الرجالية، من قبيل: رجال النجاشي، أو رجال الكشي، وإخراج الرواة عن قم من قبل مشايخها بتهمة الغلو، دليل على الاختلاف الكبير بين مبانيهم الكلامية والاعتقادية والاعتقاد الذي ساد التشيع بعد القرن الهجري الخامس.

ومن جملة الأمور التي عدها مشايخ قم من علائم التفويض والغلو إنكار سهو النبيﷺ، فقد نقل الشيخ الصدوق ـ وهو من جملة من أتمّ دراسته العلمية في حوزة قم ـ رواية عن أستاذه ابن الوليد قال فيها: «أول درجات الغلو نفي السهو عن النبيﷺ، ولو جاز أن تردّ الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز أن نردّ جميع الأخبار، وفي ردّها إبطال الدين والشريعة»[٣١].

كما أفاد الشيخ الصدوق رأيه في هذا المجال، قائلاً: «إن الغلاة والمفوّضة ـ لعنهم الله ـ ينكرون سهو النبيﷺ، ويقولون: لو جاز أن يسهو في الصلاة جاز أن يسهو في التبليغ؛ لأن الصلاة عليه فريضة، كما أن التبليغ عليه فريضة»[٣٢].

ثم يرفض الشيخ الصدوق هذه الملازمة، ويقول: «وهذا لا يلزمنا؛ وذلك لأن جميع الأحوال المشتركة يقع على النبيﷺ فيها ما يقع على غيره، وليس كل من سواه بنبي، فالحالة التي اختصّ بها هي النبوة، والتبليغ من شرائطها، ولا يجوز أن يقع عليه في التبليغ ما يعرض على سائر الناس في الحالات العادية. وليس سهو النبيﷺ كسهونا؛ لأن سهوه من الله عز وجل، وإنما أسهاه الله ليُعلم أنه بشر مخلوق؛ فلا يتخذ رباً معبوداً دونه؛ وليعلم

الناس بسهوه حكم السهو متى سهَوا، وسهوُنا من الشيطان»[٣٣].

والعلامة الأخرى للمفوِّضة من وجهة نظر الشيخ الصدوق إضافة الشهادة الثالثة في الأذان، حيث قال: «والمفوّضة ـ لعنهم الله ـ قد وضعوا أخباراً، وزادوا في الأذان «أشهد أن علياً ولي الله»، ثم أضاف: «ولاشك في أن علياً ولي الله، وأنه أمير المؤمنين حقاً، وأن محمداً وآله صلوات الله عليهم خير البرية، ولكن ليس ذلك في أصل الأذان، وإنما ذكرت ذلك ليعرف بهذه الزيادة المتَّهمون بالتفويض، المدلِّسون أنفسهم في جملتنا»[٣٤].

وقد أشار الشيخ الصدوق في «رسالة الاعتقادات»، بعد اعتبار الغلاة والمفوِّضة من الكفار، إلى نقطة مهمة، حيث قال: «وعلامة المفوضة والغلاة وأصنافهم نسبتهم مشايخ قم وعلماءهم إلى القول بالتقصير»[٣٥].

إن الشيخ الصدوق من القائلين بالصفات التي تفوق الطبيعة للأئمة، ومنها: العصمة، والعلم اللدني، والنصّ الإلهي، والمعاجز، وما إلى ذلك، وإن كان يختلف في بعض المسائل عن الاتجاه الذي ساد التفكير الشيعي بعد القرن الخامس. وقد ذكرت بعض هذه الاختلافات في رسالة تلميذه الشيخ المفيد المعروفة، بـ «رسالة تصحيح الاعتقاد».

إن الغاية من نقل الكلام المتقدِّم بيان مقوِّمات التفويض في القرن الرابع، والتعرف تبعاً لذلك على أفكار مشايخ قم بوصفهم أهم الناقدين للمفوِّضة. ومن خلال الالتفات إلى تقرير الشيخ الصدوق يمكن القول: إن هناك ثلاثة معتقدات تم تلقيها بالقبول في قم طوال القرنين الثالث والرابع، وهي على النحو التالي:

الأول: كان الشيعة يجيزون السهو والنسيان على النبي خارج إطار التبليغ والنبوة؛ ولذلك فإنهم يجيزون الشيء ذاته على الأئمة من طريق أولى. وهذا متفرع عن الاتجاه البشري في الإمامة.

الثاني: إن الشهادة الثالثة لم تكن شائعة بين الشيعة آنذاك، بل كان القائل بها يُعدّ من المفوِّضة والغلاة.

الثالث: إن تفكير مشايخ قم كان على الطرف النقيض من تفكير المفوِّضة. وإن كل من يتهم هؤلاء المشايخ بالتقصير في حق الأئمة، ولا يرتضي اعتدالهم المذهبي، ويثبت للأئمة أوصافاً فوق التي أثبتوها لأنفسهم، كان من المفوّضة.

إن النزاع الذي احتدم بين المنهج الفكري لمشايخ قم في مواجهة المفوِّضة قد عبر

عنه من الناحية الأخرى بمواجهة الشيعة ضد المقصِّرة، إلا أنه يحكي عن وجود اتجاهين مختلفين تمام الاختلاف في ما يتعلق بأوصاف الأئمة؛ فالمفوِّضة يذهبون إلى امتلاك الأئمة لأوصاف تفوق المستوى الطبيعي؛ في حين ينكر مشايخ قم وجود مثل هذه الصفات.

إن الشيخ المفيد الذي يعارض المنهج الكلامي والأسلوب الأخباري للمحدِّثين القميين قد عمد إلى إبطال رأي أستاذه الشيخ الصدوق في ما يتعلق بدعوى سهو النبي في رسالة مستقلة، وعدها من رواية النواصب[٣٦]. وقد عرّف المفوِّضة على أنهم صنف من الغلاة، إلا أنهم يختلفون عن سائر الغلاة في أن المفوِّضة يرون الأئمة مخلوقين من ناحية، ومن ناحية أخرى يذهبون إلى أن الله قد خلقهم من طبيعة وطينة خاصة، وفوّض إليهم أمور الخلق والرزق، ولذلك فإن الله قد ترك لهم أمر تدبير الكون وما فيه[٣٧].

إن الشيخ المفيد يرفض اتجاه أستاذه الصدوق في نسبة التفويض إلى كل من يتهم مشايخ قم بالتقصير في حقّ الأئمة. ويرى أن بعض مشايخ قم وعلمائهم مقصِّرين في حقّ الأئمة قطعاً. والغالي هو الذي يتهم المحقِّين بالتقصير، سواء كان المتَّهم من أهالي قم أو من سواهم. ويرى الشيخ المفيد ما قاله ابن الوليد، من أن «أولى درجات الغلو نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام»، من المصاديق البارزة للتقصير. ثم بادر الشيخ المفيد إلى استعراض أكثر آراء مشايخ قم صراحة: «وقد وجدنا جماعة وردوا إلينا من قم يقصرّون تقصيراً ظاهراً في الدين، وينزلون الأئمة عليهم السلام عن مراتبهم، ويزعمون أنهم كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينية حتى ينكت في قلوبهم، ورأينا من يقول: إنهم كانوا يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون، ويدعون مع ذلك أنهم العلماء. وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه»[٣٨].

وطبقاً لتقرير الشيخ المفيد فإن مشايخ قم ـ أو جماعة منهم في الأقل ـ يذهبون إلى المحاور الاعتقادية التالية:

الأول: إنكارهم أن يكون عند الأئمة علم لدني، حيث يذهبون إلى أن الأئمة كسائر العلماء، بل كسائر الناس، (لديهم علم اكتسابي)، فلا يختلفون عن سائر العلماء في طريقة الحصول على المسائل الدينية، أي إنهم يصلون إلى الحكم الشرعي عن طريق الاجتهاد والاستنباط وإرجاع الفروع إلى الأصول. وبعبارة أخرى: إن الأئمة (علماء أبرار)، قد أشار إليهم النبي صلى الله عليه وآله ونصبهم أئمة بالنصّ والوصية، دون أن يكون هناك

اختلاف في ذواتهم وطبيعتهم يميزهم من سائر أفراد البشر.

الثاني: هناك جماعة أخرى من مشايخ قم قد أنكرت العلم اللدني للأئمة من زاوية أخرى، حيث ذهبت هذه الجماعة إلى أن الأئمة قبل النكت في قلوبهم يجهلون الكثير من العلوم الشرعية. وقد يحصل هذا النكت عن طريق الإلهام الإلهي، بتوسط الملك، أو من دون توسطه، أو من طريق الاكتساب البشري، إلا أنهم قبل حصول ذلك تبقى أفئدتهم كسائر بني البشر خالية من العلوم.

الثالث: إن نسبة الغلو إلى من ينكر سهو النبي والإمام لدليل على النظرة البشرية إلى مسألة الإمامة؛ إذ لا شك في أن مشايخ قم كانوا ينكرون توفر الصفات الميتافيزيقية في الأئمة، رغم عدم ترددهم في تعهداتهم الدينية والتزاماتهم الشرعية طبقاً لتعاليم الأئمة، حيث كانوا لا يحيدون عنها أبداً. وبعبارة أخرى: إنهم يعتبرون الإمام مفترض الطاعة، ويجب الاقتداء به؛ عملاً بوصية النبي، بيد أنهم لا يرون قيام هذه الوصية على صفة مختلفة، أو علم لدني خصّ الله به الإمام. وقد عدّ الشيخ المفيد عصمة الإمام مساوية لعصمة النبيﷺ. وإن سائر علماء الأمامية يذهبون هذا المذهب، إلا بعض الأفراد القلائل؛ تمسكاً بظاهر بعض الروايات. ثم تعرض إلى ذكر تأويلات على خلاف مزاعمهم الفاسدة[٣٩].

إن الشيخ المفيد، وخلافاً لسائر المسائل الواردة في كتاب «أوائل المقالات»، لم يدّع الإجماع على هذه المسألة. مضافاً إلى أنه كان من دون شك مدركاً لآراء أستاذه ابن الجنيد في هذه المسائل. وكذلك إذا التفتنا إلى تقرير الشهيد الثاني حول رؤية أكثر الشيعة في القرن الثاني والنصف الأول من القرن الثالث في عدم عصمة الأئمة ندرك أن عدد المنكرين للعصمة من الشيعة أنفسهم لم يكن قليلاً. ومهما كان فإن هؤلاء القلائل أو الشاذين ـ بزعم الشيخ المفيد ـ ليسوا سوى مشايخ قم.

وقد أشار الشيخ المفيد في مسألة علم القاضي، وما إذا كان الأئمة يحكمون بالظاهر أو الباطن، إلى ثلاثة أقوال مختلفة، دون نسبتها إلى قائل محدَّد[٤٠]. والقاعدة تقتضي ذهاب مشايخ قم إلى حكمهمعليهم السلام بحسب الظاهر. وإن الشيخ المفيد، وإن كان يرى إمكان أن يطلع الأئمة على بواطن الناس وسرائرهم، إلا أنه يرى علم الغيب المطلق من مختصات الباري تعالى، ونسب القول بامتلاك الأئمة لهذا العلم إلى المفوِّضة[٤١]، ولا

شكّ في أن مشايخ قم لم يؤمنوا باطلاع الأئمة على الغيب.

وعليه يمكن عدّ مشايخ قم، بزعامة أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، في القرن الثالث والرابع حملة الفكر الشيعي الغالب في إنكار اتصاف الأئمة بصفات تفوق الطبيعة البشرية، وكانوا يرون الأئمة مجرد (علماء أبرار)، يحصلون على العلوم بطريقة اكتسابية، وليس لديهم علم لدني، ولا يعلمون الغيب، ولا يجترحون المعجزات. وليس لدينا دليلٌ يثبت إيمانهم بعصمة الأئمة.

وأخيرا

كان للشيخ صالحي النجف آبادي خصال تميّزه عن سائر المعاصرين له؛ فقد كان الشيخ النجف آبادي مجتهداً و محققاً ومدقّقاً، لقد كان الشيخ النجف آبادي متحرِّراً وناقداً، وإننا قلما نلحظ هذه الصفة في الآخرين. فقد كان ناقداً محنَّكاً وخبيراً، وإن الذين هبّ لمواجهتهم علمياً كانوا من العلماء الضالعين في مجال اختصاصهم. وقد كان نقده لآراء العلامة الطباطبائي جديراً بالملاحظة والاهتمام، حيث إن ما كتبه من الدقائق في نقد «الميزان» من السعة والعمق بحيث أدهشت العلماء. وهكذا الأمر بالنسبة إلى نقده لمؤلَّفات الشيخ مرتضى المطهري. وهو يصنَّف حالياً في عداد المراجع الكبار.

إن الراحل الشيخ صالحي النجف آبادي كان يتمتع بشجاعة ذاتية. فأنا شخصياً أعرف الكثير من العلماء المتحرِّرين جدّاً، ولكن كانت تعوزهم الشجاعة الكافية في بيان آرائهم. أما الشيخ النجف آبادي فلم يكن متحرِّراً فحسب، بل كان جريئاً أيضاً، ويتمتع بشجاعة كبيرة في بيان آرائه. وقد اصطدم الشيخ النجف آبادي بإسلام الرعاع.

يمكن تقسيم مؤلَّفات الشيخ النجف آبادي. فقد ترك مؤلَّفات قيمة في تفسير القرآن. وقد انتقد ما ذكره بعض العلماء في خصوص تفسير آية من القرآن، فقال: لم يكن النبي يستجدي عطف الناس، ويجب الالتفات إلى الظروف التاريخية التي نزلت فيها الآيات وتفسيرها في ضوئها.

لقد عمد الشيخ النجف آبادي ـ أكبر نقّاد عصرنا ـ إلى نقد الروايات، متسلِّحاً بالقرآن والعقل، وعلى أسرته فرض القيام بطبع مؤلَّفاته، ومنها: تفسيره للقرآن الكريم، ومن مؤلَّفاته التي لم تنشر تفسير آية التطهير.

إن الشيخ النجف آبادي رائد في نقد الحديث. وقد زرته في المستشفى قبل أسبوع من رحيله، وتذاكرنا في مؤلَّفاته حول الغلو، فأظهر توقاً ورغبة شديدة في ضرورة مواصلة البحث، وخصوصاً في الظروف الراهنة.

إن القسم الثالث من مؤلَّفات الشيخ صالحي النجف آبادي يتمثل بتراثه الفقهي. فهو من الفقهاء الكبار، وقد أكَّد على وجود نوعين من ولاية الفقيه، وهما: ولاية الفقيه الأخبارية؛ وولاية الفقيه الإنشائية. فالأولى هي التي يباشر الناس فيها انتخاب الولي الفقيه من خلال الاقتراع والإدلاء بأصواتهم، وأما الإنشائية فهي التي يتمّ فيها نصب الولي الفقيه من قبل الله مباشرة. وإن الشيخ النجف آبادي يرفض فكرة ولاية الفقيه الأخبارية، ويميل إلى ولاية الفقيه الإنشائية. وقد أختلف معه شخصياً في الرأي إلا أنه قد تعرض إلى هذا البحث في كتبه.

يقول النجف آبادي: ليست هناك آية واحدة تمنع المرأة من القضاء. ويؤكد أنه لم يعثر على دليل من القرآن والسنة في إجبار شخص على الإسلام، وضرب عنقه إذا لم يسلم فهذه أكاذيب نسبت إلى الإسلام. وفي الأساس فإن التحول من المعتقد ليس عملية اختيارية، حتى يجازى الفرد على أساسها.

ويقول النجف آبادي: يقوم الأصل في الإسلام على السلم دون الحرب. فالإسلام ليس دين الدم والشهادة. والإسلام منتزع من السلم، فهو دين الصلح والوئام.

لقد شكل نقد الحديث محور نشاط الشيخ صالحي النجف آبادي. وإن علومنا الحوزوية تدور حول محور علوم الحديث، كما يدور محور التفكير الشيعي في عصرنا حول أحاديث الأئمة. وإن الشيء الجديد الذي جاء به الشيخ النجف آبادي هو أن الذين عمدوا إلى وضع الحديث ثلاثة أصناف:

الأول: أعداء الإسلام الألدّاء، الذين أرادوا من وراء جعل الحديث الإساءة إلى سمعة الإسلام وتشويهه في أنظار الناس. وقد كانت كفاءة الشيخ النجف آبادي تكمن في تحديد الروايات المزيفة التي لا غبار على سندها.

الثاني: أهل الإباحات واللا أباليون في الإسلام.

الثالث: المتعصِّبون في حبهم لأهل البيت، والذين يتصورون أنهم يخدمون الأئمة من خلال إلصاق هذه الصفات بهم.

إن الشيخ صالحي النجف آبادي أقوى من غيره في علم الإمامة. وله دراسة وتحقيق عميق حول كتاب (الحجة) من «الكافي».

الهوامش

(١) لقد عمد الشيخ محسن كديور في محاضراته المتسلسلة إلى تسليط الأضواء على التشيّع من مختلف الزوايا، ويُعدّ موضوع (لماذا التشيّع؟ أيّ تشيّع؟) في هذا السياق المحاضرة الأولى من سلسلة المحاضرات التي أُلقيت في شهر رمضان المبارك في حسينيّة الإرشاد في طهران. ثمّ ألقى محاضرتين أخريين تحت عنوان: (إعادة قراءة التشيّع). بعد أسبوع واحد، في الكليّة الفنيّة في جامعة طهران، بمناسبة ذكرى يوم عاشوراء، والذي صادف يوم (١٩/بهمن/١٣٨٤ هـ ش). كما ألقى محاضرة أخرى تحت عنوان: (إعادة قراءة الإمامة في ضوء الثورة الحسينيّة)، في حسينيّة الإرشاد، وقد اشتملت على جميع المطالب التي تضمنتها المحاضرات المتقدّمة، ولكن بتفصيل أكثر. وبعد برهةٍ وجيزة اختار مدينة تبريز لتكون محطته التالية لإلقاء محاضرته بعنوان: (التشيّع الحسيني)، كجوابٍ عن سؤالٍ يقول: في أيّ أمر يتعيّن علينا الاقتداء بالحسين؟ وفي نهاية المطاف ظهرت مجموعة من هذه المطالب، التي اشتملت عليها المحاضرات المتقدّمة. في مقال تفصيلي تحت عنوان: (قراءة منسية في إعادة دراسة نظريّة العلماء الأبرار، الرؤية الأولى للإسلام الشيعي وأصل الإمامة) في العدد الثالث من مجلة (مدرسة) الفصليّة، بتاريخ أرديبهشت من عام ١٣٨٥ هـ ش. ورغم أنّ محاضرة محاضرات وكتابات الشيخ كديور، وردود الأفعال، وفقاً لتسلسل انتشارها، ونضعها بأجمعها بين يدي القارئ الكريم ليقف على دقائق المسائل بشكل تفصيلي. (وقد سعينا لدمج أكثر هذه النتاجات ضمن هذا المقال الموحّد ـ التحرير).

(٢) إن هذا الجزء من كلامه ناظر إلى البحث الذي ألقاه الدكتور سروش حول (التشيع وتحدي الديمقراطية)، في شهر تير من عام ١٣٨٤هـ ش، للتفصيل أكثر راجع: (آيينه أنديشه)، العدد الثاني.

(٣) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٤٦٧.

(٤) تنقيح المقال، المقدّمة ١: ٢١١ ـ ٢١٢.

(٣) استفيدت هذه القاعدة ضمن ترجمة أحوال هؤلاء الرواة: أحمد بن علي أبو العباس الرازي (١: ٦٩)، جعفر بن محمد بن مالك بن عيسى الفرازي (١: ٢٢٦ ـ ٢٢٥)، جعفر بن محمد بن المفضل (١: ٢٢٦)، أبو عبد الله حسين بن شاذويه (١: ٣٣١)، حسين بن يزيد بن نوفليه (١: ٣٤٩)، خيبري بن علي الطحان الكوفي (١: ٤٠٤)، داود بن قاسم بن إسحاق، (١: ٤١٤ ـ ٤١٢)، عبد الله بن عبد الرحمن الأصم (٢: ١٩٦)، عبد الله بن قاسم (٢: ٢٠٢)، أبو جعفر محمد بن أورمة القمي (٢: ٨٣)، محمد بن بحر الرهني (٢: ٨٦)، أبو عبد الله محمد بن سليمان الديلمي (٣:

١٢٢)، محمد بن سنان (٣: ١٢٣)، محمد بن فرات الأحنف (٣: ١٧٠)، محمد بن فضيل بن كثير (٣: ١٧٣)، أبو جعفر محمد بن موسى بن عيسى (٣: ١٩٣)، المعلى بن خنيس (٣: ٢٣٢)، المفضل بن عمر (٣: ٢٤٢)، موسى بن سعدان الحناط (٣: ٢٥٦)، سفر بن صباح القمي (٣: ٢٦٨).

(٤) ومن بينهم في التراجم: محمد بن سنان، ومحمد بن سليمان الديلمي، وعبد الله بن عبد الرحمن الأصم البصري، وأبو جعفر محمد بن أورمة القمي، وجعفر بن محمد بن مالك بن عيسى الفرازي.

(٧) ابن الغضائري (٤٥٠هـ).

(٨) الفوائد الرجاليّة، الفائدة الثانية: ٣٨؛ والتعليقة على منهج المقال: ٤١.

(٩) من باب المثال: أبو علي الحائري، منتهى المقال في أحوال الرجال ١: ٧٧ ـ ٧٨، و٣٤٦ ـ ٣٤٨؛ عبد الله المامقاني في تنقيح المقال؛ جعفر السبحاني، كليات في علم الرجال: ٤١٩ ـ ٤٢١.

(١٠) الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ١٤٩ ـ ١٥١.

(١١) ومنهم: أحمد بن حسين بن سعيد، وحسين بن آذويه، وزيد الزرّاد، وزيد النرسي، ومحمد بن أورمة.

(١٢) السبحاني، كليات في علم الرجال: ٩١ ـ ١٠٢.

(١٣) من بين المخالفين لنسبة الكتاب المتبقي لابن الغضائري: الذريعة ٤: ٢٨٨ و١٠: ٨٩؛ معجم رجال الحديث ١: ١٠٢.

(١٤) المجموعة الكاملة لمصنفات الشيخ المفيد ٧: ٧٤ ـ ٧٦.

(١٥) الفوائد الرجالية ٣: ٢١٨ ـ ٢٢٠.

(١٦) مقدمه إى بر فقه شيعه: ٣٣.

(١٧) مكتب در فرايند تكامل: ١٦٩ ـ ١٧٧.

(١٨) المصدر المتقدم: ٦٦.

(١٩) إكمال الدين وإتمام النعمة: ١١٠.

(٢٠) كشف القناع: ٢٠٠.

(٢١) الاعتقادات: ٩٣، الباب٣٥.

(٢٢) إكمال الدين وإتمام النعمة: ٩٥.

(٢٣) المصدر المتقدم: ٦١.

(٢٤) الباب٤٠: ٦٧.

(٢٥) إكمال الدين وإتمام النعمة: ٨٩ و٩٢.

(٢٦) المصدر السابق: ١٧.

(٢٧) خاندان نوبختى: ١٤٣ ـ ١٦١.

(٢٨) أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٢٠٤ ـ ٢٠٦.

(٢٩) مادلونغ، المذاهب والفرق الإسلامية.

(٣٠) رجال النجاشي.

(٣١) من لا يحضره الفقيه ١: ٦٠، ذيل الرواية رقم: ١٠٣١.

(٣٢) المصدر المتقدم.

(٣٣) المصدر المتقدم: ٣٥٨ ـ ٣٦٠.

(٣٤) المصدر المتقدم: ٢٩٠، ٨٩٧.

(٣٥) الاعتقادات: ١٠٠، الباب ٣٧.

(٣٦) رسالة سهو النبي: ٢٠.

(٣٧) تصحيح الاعتقاد: ١٣٣.

(٣٨) المصدر المتقدم: ١٣٦.

(٣٩) أوائل المقالات: ٦٤، الباب ٣٧.

(٤٠) المصدر المتقدم، الباب ٣٩.

(٤١) المصدر المتقدم: ٦٧، الباب ٤١.

كيف تطوّر التشيّع إلى مذهب؟ (*)

مارشال هودجسون

من المسلّم به اليوم أنّ المذهب الشيعي، وعلى خلاف ما يعتقد الإمامية أو حتى السُّنّة التقليديّون لم يكن أصلاً اعتقاداً راسخاً باثني عشر إماماً متتالين تفرغت عنهم لاحقاً فرقٌ شيعية مختلفة ومتضاربة الرأي تناصر هذا أو ذاك من المطالبين بالإمامة. فلم يعد جائزاً النظر إلى قدامى الشيعة من منظار الإمامية المتأخرة التي وافقت آراؤها ميولاً شعبيةً أسدلت الستار على مروياتٍ وتواريخ أخرى. فعلى سبيل المثال لم يعد ممكناً الافتراض كما درجت العادة أن الخلاف بين الزيدية والإمامية يعود إلى تفضيل الزيديّين أن يكون زيدٌ لا محمّد باقر خلف عليّ زين العابدين في الإمامة الخامسة، ولا الافتراض أنّ الأئمة الزيديين اللاّحقين متحدرون من زيد [1]. لا بل إن هؤلاء لم يعتبروا عليّاً زين العابدين إماماً على الإطلاق ولو اقتنعوا بالعكس لما كان ليبرز أيّ سؤال حوال من «سيخلفه» إذ إنّ الإمامة لم تكن بالوراثة [2]. في الواقع، وعلى سبيل الدقّة، لم ينشأ أيّ خلاف بين الزيدية والإمامية. فحينما كانت الزيديّة تتكوّن لم

(*) المقالة مترجمة عن: Hodgson, M.G.S "How Did the Early Shi'a Become Secterian?" JAOS,75(1955)pp.1-13.

(1) نجد تلك الادّعاآت في كتاب Goldziher: محاضَراتٌ في الإسلام (هايدلبرغ، 1910)، ص 247. كما نجدها في مصطلح الخمسية. وقارن بـ B. Spuler في كتابه عن إيران في العصور الإسلامية المبكّرة (فيسبادن، 1952)، ص 170. بل إنّ غودفري دي مومبين (في: المؤسسات الإسلامية، باريس، 1946، ص 41) يجعل من زيد بن علي إماماً مستوراً!

(2) في كتاباته عن الزيدية أوضح R. Strothmann هذه الأمور ونحّى الأوهام.

تكن الإمامية قد رأت النور بعد، لعدم ظهور الإمام الثاني عشر. وما عاد اليوم ضرورياً استهجان موالاة بعض الشيعة المبكرين لأئمةٍ من غير بني فاطمة مثل محمد ابن الحنفية مثلاً. ويعود السبب إلى أنّ الشيعة الأوائل، على غرار سائر العرب، كانوا يأخذون بعين الاعتبار التحدر من الذكر أي من سلالة عليّ لا من سلالة فاطمة ابنة النبيّ محمد. في الواقع أُعطيت الأفضلية لبني هاشم بأسرهم، فكان لأي متحدّر من سلالة أبي طالب أن يصبح إماما[1] من دون استثناء الأعمام الآخرين طالما أن الأشخاص المعنيين يمتّون إلى النبيّ بأواصر قربى. من هنا، فإن أجدى ما بذله الشيعة من جهود كانت تلك التي أثمرت وصول العباسيين إلى الحكم.

وبعد، فلا يجب أن نتساءل كيف استطاع الشيعة الأوائل إهمال ما نعتبره نحن مبادىء شيعيّة أساسيّة، بل أن نتساءل عن كيفية تطور هذه المبادىء عن الوضع القديم. من هنا فإن هذه الدراسة تعالج مسألةً محدّدةً هي كيفيّة تحوّل الاتجاه الشيعي إلى مذهب أو فرقة. فكثيرةٌ هي التيارات المتناحرة التي عصفت بالإسلام قديماً والتي تمكّن التركيب السُنّي من امتصاص معظمها. كيف تمكّن المذهب الشيعي من تفادي هذا المصير والحفاظ على خصائصه المميزة لا بل وتعميقها؟ هنا نذكر عاملين اثنين من العوامل الكثيرة. **أولاً** استقلالية الغلاة الروحيّة، **وثانياً** الميزات البعيدة المدى الناجمة عن النزاعات الطائفيّة خلال إمامة جعفر الصادق.

هزيمة المذهب الشيعي الأولى وآثارها عليه:

تقول وجهة نظر أهل السُنّة التقليديّة بأن علياً هو أحد الخلفاء الراشدين الأربعة الذين أجمعت الأمّة على حقّهم في الخلافة، وبأن الشيعة قد بالغوا في المرتبة التي منحوه إيّاها؛ لكنها مرتبةٌ قبلت بها سائر الأمّة في الواقع. من هنا، ليس من السهل تسويغ التشكك الذي يقابل به الشيعة سائر المسلمين الآخرين. لا بد أن ندرك في

---

(1) يُستخدم مصطلح «الطالبيين» في مواجهة مصطلح «العباسيين». بل إنّ نموذج عبد الله بن معاوية (بن عبدالله بن جعفر بن أبي طالب) يُثبت أنّ مصطلح الطالبيين يشمل أيضاً غير سُلالة علي. لكنْ يُلاَحظُ أنه كان هناك بين أتباع عبدالله بن معاوية مَنْ توقّع منه أن يُسند الأمر في حال نجاحه إلى أحد أحفاد علي؛ قارن بفرق الشيعة للنوبختي (نشرة هـ . ريتر، استانبول، 1931) ص 31.

مرحلةٍ أولى أنّ علياً لم يقف بالنسبة إلى الأمّة قديماً، على قدم المساواة مع الخلفاء الثلاثة السابقين عليه. إن هذا الوضع الذي قوبل به عليّ والذي وصفه Buhl وبكل وضوح في السيرة التي وضعها له[1]، يطرح فوراً سلسلةً من الأسئلة الجديدة، منها على سبيل المثال كيف حصل عليّ إذاً على سطوته الحاليّة في الإسلام وهو الذي لم تكن له تلك الحظوة أولاً؟ وفي الوقت عينه يدل هذا الوضع على ما اتسمت به الأقليّة التي شكّلت نواة حزبه الأوّل، من حيويةٍ وزخمٍ كبيرين.

إن الامتعاض الذي يكنّه بعض الشيعة لسائر المسلمين باعتبارهم أنصار عليّ، يعود إلى أساسٍ تاريخيّ قائم. إذ يصعب الافتراض أنّ الجميع قد اعتبر علياً المرشّح المنطقيّ لخلافة النبيّ بعد وفاته[2]، ولكن حتى عندما بُويع عليّ في المدينة في ظروف استثنائية، عارض كثيرٌ من صحابة النبي محمّد ذوي النفوذ حكمه، فيما اتّخذ آخرون منه موقفاً محايداً [3]. فقد كان لطلحة وللزبير كما كان لمعاوية مؤيدون خارج الشام، كما كان التحكيم في أذرُح (ودومة الجندل) بمثابة انتصار للمحايدين، وقبل موت عليّ بدا كأنّ السواد الأعظم من المسلمين قد تخلّى عنه لسببٍ أو لآخر[4]. بالتالي فإن المواجهة بين عليّ وعثمان التي ينكر أهل السُنّة حدوثها فيما

---

(1) هناك عوامل أُخرى لا نعالجها هنا ربما كانت وراء انتشار الفرق السرية في تلك الظروف؛ قارن بيرنارد لويس: أصول الإسماعيلية (كيمبردج، 1940)، ص 32. F.Buhl, Ali son praetendent of Kalif (Copenhagen 1921).

(2) لذا تبدو ملاحظة المنصور العباسي عن علي مسوّغة (الطبري: تاريخ 3 /213).

(3) لكنّ فيليب حتي (في: تاريخ العرب) لا يزال يتبع الشهرستاني في الذهاب إلى أنه كانت هناك مجموعة بين الصحابة تقول بالنصّ منذ عهد النبيّ. ومع أنه لا بد أن علياً كان يملك أتباعاً منذ وقتٍ مبكّر بيد أنّ أحقيته في السلطة في نظرهم ما كانت نابعةً من قولهم بالتوريث كما في النظم الملكية. ثم إنّ القول بالنصّ غير القول بالتوريث. ولو كان الأمر أمر توريث ما كان عليّ ولا الحسين هما الأحقّ بوراثة النبي.

(4) لا شك أنّ وصول عليّ للسلطة ما كان له المعنى نفسه كما في وصول الثلاثة الأوائل. ذلك أنّ الأولين وصلوا للسلطة بسبب علاقتهم بالنبي. أما عليّ فكان يملك بالإضافة لذلك حزباً. ولذا انتهى العهد المدني للخلافة بوصوله للسلطة وانتقل للكوفة حيث مواطن حزبه. أنظر بالإضافة إلى ترجمة F. Buhl لعلي السالفة الذكر، كتاب ڤلهاوزن: الدولة العربية (برلين، 1902)، ص 34.

يضمّ الشيعة إليها الشيخين، لم تكن وهماً. والإدانة التي قابل بها الحزب المسيطر في الإسلام أي الحزب الأموي، عليّاً تعادل ما قوبل به عثمان من إدانةٍ من قبل الخوارج والشيعة حزب عليّ الأصلي[1]. فالمذهب الشيعي بدأ كحزبٍ يضمّ أقليةً وعلى رأسه شخصٌ نبذه الصحابة الآخرون. وقد رفض الشيعة أيّ صلح على الرغم ممّا قام به سائر المسلمين منذ ذلك التاريخ من جهود مصالحة، وعلى الرغم من أفول نجم العثمانية.

وأسفرت هذه الهزيمة الأولى عن نتيجتين اثنتين بالنسبة إلى تاريخ الشيعة. من جهة، كان لها أن طوّرت فرقاً حزبية من شأنها أن منحت عليّاً وبعضاً ممن يتحدّرون منه دوراً مميّزاً في المجالات الدينية الخاصة. ومن جهةٍ ثانية، أضفت على الإسلام كلّه اتجاهاً شيعيّاً، أثر حتى في أتباع الاتجاه السنيّ وبطرقٍ شتّى من خلال الإجلال الذي كان يُلاقى به عليّ وولداه من فاطمة. ومع ذلك ففي البداية لم يكن ثمة تمييز بين التيارين لا سيّما أنّ كُلاً منهما وليد أحداث القرن الأوّل.

ولم يفقد عليّ حزبه الخاص المتحمّس له على الرغم من كره الخوارج له، وخلافه مع أهل الشام وحزب معاوية، وبُغض مناصري الزبير من أهل الحجاز له، وتخلّي محايدي أذرح عنه، وعدم مساندة أهل الكوفة له مساندةً كافية مع أنّه كان يضمن لهم على الأقلّ مواردهم من بيت المال. فقد خلفَ مالكَ الأشتر ومحمّدَ بن أبي بكر وسلمانَ الفارسيّ أشخاصٌ آخرون يوازونهم وفاءً على أقلّ تقدير. ويرى شتروطمان أنّ في شعر «أبي الأسود» الدؤلي مديحاً دينياً من ذاك القبيل لعليّ[2]، أمّا عبد الله بن سبأ فلا يقلّ شأناً عن سلمان غير أنّه مال إلى عدم التصديق بهزيمة عليّ أو مقتله مؤكّداً أنّ هذا الأخير يحمل رسالةً إلهية «ليقود الناس بعصاه» ويجبر من خرجوا

(1) فلهاوزن: الخوارج والشيعة (1901)، ص 83 حيث يلاحظ أنّ الشعارات التي كانت تُستعمَلُ في مواجهة شعارات المختار الحسينية هي تلك المنادية بالثأر لعثمان.

(2) شتروطمان، في النشرة الأولى من دائرة المعارف الإسلامية (مادة: شيعة). لكنّ أقوال الشعراء ليس من الضروري أن تختبىء وراءها أيديولوجيات أو عقائد. وحتّى قولة الأشعث لعلي بأنه «وصي الأوصياء ووارث علم الأنبياء» عند وصوله للسلطة(تاريخ اليعقوبي، لايدن، 1883، ج 2 ص 208) لا تبدو أصيلة أو صحيحة النسبة. وقد استعملها النفس الزكية (الطبري 3 /209) بمعنى الدعوى الشخصية وليس بمعنى المنصب الديني فيما يبدو.

عليه من المسلمين على التسليم به؛ لذا ظلّ يترقّب رجوعه. وإذا كان صحيحاً أنّ عبدالله بن سبأ نُفي إلى المدائن في حياة علي: فإن ذلك كان لأنّ تحزُّبه العنيف سبّب إحراجاً كبيراً لعليّ خلال خلافته[1].

شيئاً فشيئاً، تحوّلت هذه النزعة المناصرة وتطوّرت ببطءٍ إلى حزبيةٍ دينيةٍ قوية[2]. ورأى الكوفيّون في سلالة عليّ ممثلاً لاستقلالهم، تماماً كما فعل المصريّون بالنسبة إلى سلالة عبد العزيز[3]. ولكنْ سرعان ما تدخلّت عوامل كثيرة لتضفي على هذا الشعور صفةً عاطفية وأخلاقيةً وبالتالي دينيّة[4]. فاستشهاد حجر بن عدي ما كان مناسبةً كي يبكي أهل الكوفة بطلاً شديد الولاء لمصره وحسب بل لذهابه أيضاً ضحيّة النزعة المتنامية التي تهدف إلى التخلّص من روح القبليّة العربيّة التي لا تُنتهك[5]. وكان استشهاد الحسين (سنة 680) أمام الكوفة، باعثاً لحماسة دينيّة وأخلاقيّة جديدتين. ولا شكّ أن الحسين نفسه كان يعي منزلته كسبطٍ للنبي وابنٍ لعليّ، فكان التوّابون في استشهادهم وهم يحاولون الثأر لموته يَجمعون وبشكلٍ مؤكدٍ بين الولاء لعليّ والولاء للنبي نفسه في خطوة أساسيةٍ لجعل المسألة قضيةً دينية صرفة[6]. ثم أضفى المختار (تُوفيّ سنة 687) على قيادة الحركة طابع السرية والتحزُّب إذ بثّ فيها روح الفِرقة أو الجماعة الخاصة؛ بالإضافة إلى ما أدخله من تقاليد الكهانة

---

(1) النشرة الجديدة لدائرة المعارف الإسلامية، مادة «عبدالله بن سبأ».

(2) ما كان هناك نقاشٌ مع الحسين حول أحقيته بالسلطة كما أنه لم يعلّل احتجاجه تعليلاً دينياً. إنما كان يدعو للعدل (الطبري 2/274 وما بعدها). ويبدو أنّ التوابين والمختار كانوا مستعدين للمضي مع ابن الزبير في عدة مسائل. كما أنّ ولاءهم لمحمّد بن الحنفية ما كان دينياً بل سياسياً (الطبري 2/607، وأنساب الأشراف 5/221)

(3) الكندي: كتاب الأُمراء (لايدن، 1912)، ص 50 ,95 وما بعدها.

(4) يشير فلهاوزن (في كتاب: الخوارج والشيعة، ص 69) إلى أنّ الشيعة كانوا أيام الحسين لا يزالون يعتبرون المسلمين الآخرين إخوةً لهم. دون أن يعني ذلك أنه لم تكن بينهم خلافات دينية على الإطلاق. وقارن بشتروطمان (في Kultus der Zaiditen) الذي يقارب الموضوع من جانبٍ مختلفٍ تماماً.

(5) ربما بالغ فلهاوزن في وصف إصرار الأمويين على الطاعة بحيث تجاهل الروح العربية لدى نبلاء القبائل، والتي كانت تحول دون الطاعة إن لم تكن قد سبقتها بيعةٌ طوعية. فمسألة حُجر بن عدي تبدو بسيطة فقط بمنظارٍ متأخر عندما صارت الطاعة القسرية (الخضوع) من سمات الدولة.

(6) يجري تصوير هؤلاء بأنهم يقاتلون من أجل أهل البيت؛ لكن ربما شمل المفهوم كلّ بني هاشم آنذاك.

العربية، والمساواة مع الموالي، فكان هذا بمثابة اختراقٍ للروح العربية الكوفيّة وهو اختراقٌ كان من شأنه أن جذب إلى الاتجاه الشيعي عناصر ذات جاذبية اجتماعية ودينيّة كامنة جديرة بالاحترام. فسجّلت حركة المختار وحركة التّوابين، كلّ منهما على طريقتها، مجيء روح جعل من تعدد الفرق فيما بعد أمراً جائز الحصول. ولكن لم يكن الشيعة قد تحوّلوا بعد إلى فرقة، كما لم يكن في الإسلام ثمة تمييز بين سنّي وشيعيّ، ففي ذلك الوقت لم يتعدَّ المذهب الشيعي والعثمانية كونهما مجرّد موقفين بسيطين من الإمامة، لا انقسامات كبيرة داخل جماعة المؤمنين[1] . فهذه الروح عينها التي دفعت بالبعض إلى التوزع في طوائف متعددة هي التي حثّت البعض الآخر على اتّباع جوامع الإسلام ومجملاته.

ثم أصبحت المعارضة الورِعة ضدّ الأمويين موالية لعليّ[2]. فأيام الحسين كان أهل الحجاز يفضّلون سلالة ابن الزبير على سلالة عليّ، ولكن في عهد زيد (سنة 740) أصبح الحجاز موالياً لعلي فانصبّ سخط الشيعة على الأمويين. وكان أهل الحجاز بالطبع يتوقعون خلفاً للأمويين أناساً من آل عليّ كما أجمعوا على مناصرة الحسنيين في ثورتهم على المنصور (سنة 762) مشيرين الى عليّ كوصيّ وإلى السلالة الفاطمية[3]، ومستخدمين مصطلح المختار: «المهدي» [4]. وما لبثت جذور فكرة حكمٍ علوي وتحديداً فاطميّ أن تعمقت، حتى أصبح شائعاً على مرّ القرون وبعد أكثر من استشهاد على غرار ما حصل في وقعة فخّ (سنة 786)، أن يحكم المدن المقدّسة آل

---

(1) جرت المبالغة في تصوير شذوذ المختار بحيث جرى تناسي أنه شخصية سياسية كانت لها قناعاتُها الدينية والسياسية. وقد استدل من اعتبره مؤسس ما يشبه أن يكون ديناً جديداً بتغيّر اسم أتباعه بعد وفاته من الكيسانية إلى المختارية.

(2) إنّ هذا التقديس لعليّ لم يعن انتصاراً كاملاً للتشيع بقدر ما عنى استمراراً لطابع المذهب السني الاستيعابي. ويلاحظ J. Schacht (في: Origins of Muhammadan Jurisprudence, 1950, P. 24) أنّ مالكاً الذي والى الحسنيين والشافعي الذي كان يؤيد مرشحاً زيدياً للخلافة؛ كلاهما كان لا يزال يعتبر **الخلفاء الثلاثة** الأوّل (وليس الأربعة) سلطةً تشريعية.

(3) الطبري 3 /189 الذي يذكر نقيباً أُرسل إلى خراسان باعتباره فاطمياً لا علوياً.

(4) هذه الصلة بابن الحنفيّة تظهر في الشذرات التاريخية التي نشرها دي غويه (لايدن، 1869)، ص 230 - 231 حيث يُشار إلى الغُلاة هناك.

عليّ من الزيدية أو غيرهم [1]. حتى اعتبر شريفُ مكّة نفسه، لما يلاقيه كلُّ سيّدٍ من احترامٍ وتبجيل، مرشّحاً منطقياً للخلافة كونه من سلالة عليّ. فترى شعوراً متعدّد المظاهر إن في الحديث [2] أو في المراتب الصوفيّة أو الأصناف أو حتى الأقاصيص الشعبيّة، بحيث إنه يمكن اعتبار المسلمين السُنّة وعلى أقلّ تقدير نصف شيعة. ولا يعود هذا إلى دعمهم المطالب العلويّة السياسية فحسب، بل إلى اعتقاداتهم العامة أيضاً. غير أن تطور المذهبية الشيعية قاد إلى مزيدٍ من التوزع والانتشار والتشرذم في أحزابٍ وفِرقٍ فرعية تباعدت تدريجياً عن التيارات السنية.

اعتقادات الغُلاة الأوائل:

قد يكون من غير الممكن اعتبار النزعة الشيعية في القرون الأولى أقلّ تمسّكاً بالتقاليد المتوارثة لنقل مثلاً من النزعة العثمانية، إلاّ أن بعضاً من المفاهيم التي انتشرت آنذاك في الإسلام ربطت نفسها بالحركة الشيعيّة، وهي مفاهيم لم تكنِ لتُعتبر تقليديّة رغم افتقاد العصر إلى معايير محدّدة. فنشتم بالتالي، من هذا الغلوّ المبكّر، آثار عوامل ساهمت في تطوّر مظهر تعدّد الطوائف في الحركة الشيعية لاحقاً[3]. وبالكاد طبعاً يمكن القبول بالنظرة التقليدية التي ترى في الغلاة جناح الشيعة الأيسر فيما يحتلّ الوسط إثناعشريون معتدلون مفترضون. أمّا الجناحُ الأيمن فللزيديّين المتساهلين، وذلك فيما يتعلّق بالحقبة الأولى التي لم يتوانَ المؤرّخون عن وصفها وصفاً وافياً [4]. فقبل أن تتألف الفِرَق بشكلٍ تدريجيّ بعد عهد جعفر الصادق ومنها الإسماعيليّة والزيديّة وغيرها من المجموعات التي أفضت إلى الإثني عشرية، سُمّي «غُلُوّاً» السوادُ الأعظمُ

(1) هناك عدة ثوار من آل عليّ من الزيدية كان لهم أتباعهم المتعدّدو الألوان قبل تكون العقيدة الزيدية على يد القاسم بن إبراهيم الرسّي (ت 860م). ويذكر مسكويه في تجارب الأمم (أكسفورد، 1921) ثائراً قام للإصلاح مدعياً أنه من آل علي فجمع أتباعاً كثيرين سرعان ما انفضّوا عنه عندما تبين أنه ليس علوياً.

(2) ما استطاع العباسيون إزالة الولاء لعليّ لصالح جدّهم هم.

(3) ما كان الغلو مقصوراً على الشيعة. فالسفياني فكرةٌ من هذا القبيل. وهكذا فإن الغلو كان يمكن أن يظهر في أيّ جماعةٍ دينية أو سياسية.

(4) ليس صحيحاً ما فعله دي مومين (مؤسسات، ص 40) من التسوية بين الغلوّ والحلول. فهناك غُلُوٌ لأسباب سياسية.

من التأمّل الديني المحض بما في ذلك التأمّل اللاحق الذي تبنّى الإثنا عشريون جوهره، مع العلم أنّ هذه التسمية كانت تطلق عملياً في الحقبة القديمة على أي ميلٍ شيعيّ أوّليّ [1].

وما لبث الشيعة الإثناعشريون من بعد والذين وصفوا أنفسهم بالمعتدلين أن استخدموا مفرد الغلاة[2] للدلالة على كل شيعيّ آخر متطرّف ذي أفكار أثارت في أنفسهم صدمةً معيّنة. بالتأكيد، لم يُستخدم اللفظ في البداية بمعناه التقني [3] ولكن سرعان ما تبدّل الحال. ومثلما عانى أهل السُنّة في جيل السَلَف الصالح من أزمة العثور على سلفٍ أرثوذكسي بما فيه الكفاية، وذلك منذ عهد الصحابة الذين لم يقرّ كلّ منهم بمنزلة الآخر وصولاً إلى أبي حنيفة الذي شاع عنه أنّه من المرجئة، كذلك لم ينجح الإثناعشريون نجاحاً كبيراً في إرجاع عقيدتهم الصرفة إلى بدايات الإسلام، على الرغم من عدم اكتراثهم لكونهم أقلية. وتُظهر الشهادات المتناقضة التي جاءت على لسان الكشيّ نوعاً من عدم الرغبة في إسقاط عددٍ كبيرٍ من أسماء المتقدّمين[4]! في الحقيقة، كانت تلقى اللعنة على أي شيعيّ ذي أفكار شاملة، وهكذا صار الغُلوّ هو التسمية المناسبة التي تطلق عليه وعلى أمثاله. ورأى المؤرّخون القدماء كالنوبختي والأشعري أن الغلو يطلق على مجموعة كاملة من الفرق قبل تحديد فكرة الإمامة بعد جعفر الصادق، وحَصَرا ذلك بالقرن الذي يسبق ذاك الذي عاشا فيه

(1) ما كان الغلوّ طامعاً خاصاً بفريقٍ دون فريق. فبيان (بن سمعان) كان يقول برجعة محمد بن الحنفية (النوبختي: فرق الشيعة، ص 25) أو بخلافة أبي هاشم في النبوة (ص 30) أو بالوصية من الباقر (ص 25). وقد ظهر الغلو في كلّ الفِرق عند الإثني عشرية كما عند الإسماعيلية.

(2) يبدو أنّ المصطلح استُعمل في الصراعات داخل الفرق عند الشيعة كما عند السنة. وهناك ميلٌ لدى الفرق المتخاصمة لرمْي الكلّ في قِدْرٍ واحد. ولنتأمل المصطلح لدى النوبختي (في: فرق الشيعة) والأشعري (في: مقالات الإسلاميين) ففي حين يجد النوبختي بعض الغُلاة في كلّ شرذمة أو فريق، يجمل الأشعري الغُلاة فرقةً واحدةً مستقلة.

(3) يذكر النوبختي **الهاشمية** باعتبارهم من غُلاة العباسية (ص 46)؛ فمن لم يعرف إمامه لم يعرف ربّه. وهناك ادعاآتٌ حول عقائد الغُلاة تشمل التناسخ والتجسيم والتأليه ـ تبدو كلّها تفسيرات أو إلزامات.

(4) الكشي: أخبار الرجال (بومباي، 1317هـ ـ)، ص 83. وهو يورد تقارير إيجابية عن المختار في حين يبدو متشككاً في جابر الجُعْفي.

مباشرة[1]. وبالكاد أتى التقليد التاريخي التالي على ذكر مزيدٍ من الأمثلة. فالغلوّ الأوّل، بخطوطه المتبدّلة هو في الواقع ذو دورٍ مختلفٍ كل الاختلاف عن الطوائف القليلة نسبياً والمحدّدة تحديداً كاملاً (حينما لايكون التطرّف الصوفي هو المقصود) والتي أطلق عليها لاحقاً اسم الغلو أيضاً. وإن كان لا بدّ من الحفاظ على ذلك المصطلح المتحيّز فيجب أن يقتصر على هذه الفرق القديمة، تاركاً للمذاهب اللاحقة من غير الاثني عشرية هويتها الفردية بدلاً من الخلط، كما يحصل اليوم، بينها وبين الثوران الشيعي الأول المتنوّع وهو في نهاية المطاف إرث الإثني عشرية بقدر ما هو إرث أية طائفةٍ شيعيّةٍ أخرى.

وكان أساتذة الدراسات الإسلامية من المسلمين والغربيين قد وجدوا طريقةً لاستيعاب وجهة نظر الإسلام التقليدي، حتى أنّ المستشرقينَ قد نظروا نظرة ارتياب إلى «الهراطقة» المسلمين وهم يرونهم ينشرون تعاليم يعتبرونها مستنبطةً لا محالة من يوحنّا أو بولس[2]. وبالتالي ما حظي الغُلاة الأوائل إلاّ بقدرٍ يسيرٍ من احترام الدارسين لأنّهم كانوا يلاقَون بازدراء من جانب السُّنّة والإثني عشرية على حدٍّ سواء. ولكن ما لبث البعض أن برهن ولا سيّما فريدلاندر Friedlaender أنّ بعضاً من التعاليم الدينية القديمة لا تزال باقيةً عندهم، بل ويمكن القول إنّهم كانوا المسلمين الوحيدين الذين بحثوا آنذاك في مواضيع أخذها عنهم فيما بعد الصوفيّون وعالجوها بنجاح أكبر، منها ما يتعلّق بالتجربة الدينية الشخصيّة أو الوحي أو الأخلاق أو الروح.

ولا يمكن اعتبار هؤلاء الغلاة الأوائل عديمي الأهمية. فقد كان لكلّ ما يأتي به الفرد في هذه الجماعة العربية الصغيرة الحديثة العهد بالحكم من أفكار، أهميته بالنسبة إلى الجماعة، وقد تحظى أبسط النظريات بشهرةٍ ربما لن تبقى لها فيما بعد. كما لم يعد بإمكاننا اعتبار آرائهم كلّها متطرّفة إلى أقصى الحدود كما هو الحال بالنسبة إلى آرائهم الدينيّة. فلا سبب مثلاً للاستغراب إذا ما اعتبر بعض متحمّسي الإمامية جميع

(1) النوبختي، ص 32 و 41. وتبدو قوائم النوبختي والأشعري عن الغلاة متقاربة. ويخمّن هلموت ريتر (في: فيلولوجيكا؛ مجلة Der Islam، م 18 - 1929، ص 34) أنّ هذه القوائم تعود في الأصل إلى تقارير الشرطة.

(2) آراء دي ساسي حول الدروز وفون هامر عن النزارية نماذج على ذلك.

البشر غير مسلمين باستثناء أولئك المتحدرين من سلالة الرسول وباستثناء من كان شيعياً إثناعشرياً شديد التقوى. ولا يمكن القول إنّ فلاناً من الغُلاة لأنه كان أعرابياً أُمياً[1]. كما قد يقال إنّ المتطرف هو ذاك الذي يُمجّد شخصاً لمجرّد تحدّره من سلالة عريقة. وليس هناك من تطرّفٍ يفوق تطرّف بعض الغلاة الذين انتظروا أن يعود إلى الحياة إنسان يعتبره الآخرون ميتاً، إلاّ تطرّف من يطلق عليهم اسم الشيعة المعتدلين الذين ينتظرون رجوع إنسانٍ يشكّ الآخرون في أن يكون قد وُجد أصلاً. وثمة ما يدعو إلى الافتراض بأن الآراء المنسوبة إلى هؤلاء الغلاة أصبحت ومع مرور الزمن مُبالَغاً فيها أكثر فأكثر. فنجد الكشّي مثلاً يحمل بشدّة على بعض قادة الغلاة كالخطّاب والمغيرة ويحمّلهم مسؤولية ما يمكن أن يُعتبر انحرافات بسيطة عن قواعد ممارسة العبادات، كقولهم بأنه لا يجوز أن يُؤذّن للمغرب قبل ظهور نجمة معيّنة، أو أن المرأة من سلالة النبي محمد لها أن تصلّي ولو كانت حائضاً[2]. وقد جاء على لسان النوبختي أنّ البربري وهو من الغلاة الأوائل قد وصف ابن الحنفية بربّ أولئك الذين أرسل البربري نفسه نبياً إليهم. ولكن بعد قوله هذا بفترة وجيزة آمن البربري بالرجعة، رجعة ابن الحنفية ورجوعه هو شخصياً بعد الموت ممّا يدفع إلى الشكّ بأن فكرة ألوهية ابن الحنفية هي استنتاج متعمّل من ادّعاءات البربري حول النبوة[3].

وتعتبر إدانة الشيخين وعثمان أوّل ما قد يؤدّي إلى إطلاق صفة «الغلو» على شخصٍ ما. فقد كان ابن سبأ أوّل من نشر عقيدة «الغلوّ» وعقيدة «الوقف» وهي رفض التسليم بموت آخر الأئمة وعددهم إثنا عشر وفق تعداد الإثني عشريين. ولا يحدّد النوبختي «الغلوّ» المعني من جانب ابن سبأ ولكنّه أورد إلى جانب رفضه

---

(1) أبو منصور ـ عند النوبختي، 34.

(2) الكشي، ص 149.

(3) النوبختي، ص 23 و 25. إنّ التناقضات التي تبدو في آراء الفرق حسبما يعرضها مؤرّخو الفِرَق تجعل من المعقول الذهاب إلى أنّ آراء تلك الفرَق لم تُعرَض بطريقةٍ أمينةٍ أو منظمة. فالأشعري مثلاً يذكر (ص 11) آراء جماعةٍ في الجنة بأنها في مكانٍ ما من الأرض. ثم يذكر عن تلك الجماعة نفسها القول بأنّ الصالحين يصعدون إلى الملكوت. بينما يذكر الشهرستاني عن هؤلاء أنفسهم أنهم ينكرون وجود الجنة (الملل والنحل 1 /301 ـ القاهرة 1948)!

التسليم بموت عليّ (أي إلى جانب عقيدة الوقف) لائحةً تتضمن اعتقاده بأنّ العلاقة التي ربطت عليّاً بالنبي محمد هي كتلك التي ربطت بين يوشع وموسى أي وحسبما أوضح الكشّي أنه الوصيّ بالمعنى الشيعي العام للكلمة؛ كما أورد النوبختي في لائحته أن معرفة حقّ عليّ في الحكم نصّ مفروض وأن الخلفاء الثلاثة وصحابتهم يجب أن يُلعَنوا. وربما كان رفض ابن سبأ هذا للخلفاء الأوائل هو ما دفع بعليّ إلى إبعاده، ولا ريب في أن هذا كان غلوّه. أمّا تلميح النوبختي الواضح بأن الخطأ يكمن في إعلان هذه الأمور جهاراً فليس إلاّ فكرةً طرأت لاحقاً [1].

والمؤكد هو أنّ الغُلاة الأوائل، على أنّهم ما كانوا ليُعتَبروا بالضرورة متطرّفين إذا ما قورنوا بالإثني عشريين اللاحقين، قد أثاروا مشاكل مميّزة نابعة من تجربة هي بدورها مميّزة، مشاكل كان من شأنها أن أضفت على المذهب الشيعي برمّته طابعاً دينياً خاصاً. وأشار فريدلاندر إلى عددٍ من هؤلاء الغلاة الذين قالوا ببعض مظاهر التفكير العربي القديم التي قمعها الإسلام[2]، منها فكرة الرجعة أي عودة البطل إلى الحياة بعد الموت. وكما في الجاهلية لم تكن لتقتصر الرجعة على شخصيّة مخلّصٍ واحدٍ مع أنّها تلائم فكرة المخلّص بمجملها لا سيّما حالتا عليّ وابن الحنفية، وهي الفكرة التي سعى المسلمون الأوائل إلى طرحها جانباً.

وربما كان أهمّ من كل ما تقدّم توقعُ النبوءة وبالطبع النطق بوحي الله، اللذين ظهرا وبشكلٍ ملحوظ أيام المختار. ولا عجب أن تبقى بعد موت النبي محمّد فكرة النبوءة كحدثٍ يمكن أن يحصل ثانيةً من دون أن يطال وقعه العالم بأسره. ولاحقاً راح ينظر إلى النبوءة بعين الجذّبة على أنّها تنطوي على عنصرٍ واحد أو أكثر من عناصر ثلاثة هي: **أولاً**، سلطة النبيّ المطلقة في زمانه، **وثانيا** مساواته مع محمّد أو، وهنا نلج إلى **العنصر الثالث** إرساء قواعد أمّة جديدة. لكنّ النبوءة كما كانت سائدةً في التفكير العربي القديم لم تنطوِ على أيٍ من هذه الضرورات الثلاث. ففي النهاية لم ترد في القرآن آيةٌ صريحة تمنع ظهور رسولٍ بعد محمّد، اللهم إلاّ تلك

(1) النوبختي، ص.ص 19 - 20.

(2) Friedlaender, Heterodoxies

الآية التي تتحمل التأويل، والتي تصف النبي محمّداً بـ «خاتم» النبيين. هذا من دون الكلام عن الأنبياء (وليس الرسل) الذين دعوا باسم الله تأكيداً على الدين المرسل وتثبيتاً له كما حصل وباعتراف الجميع بين صفوف اليهود. وفي المسيحية أعقب موت المسيح ظهور الدعاة لدينه وقيام الكنائس. ويمكن تفسير غياب حركةٍ كهذه في الإسلام بشعور نبلاء المدينة بضرورة تجميد الوضع الراهن وبقوّة خالد العسكرية، الأمران اللذان وضعا قرارهم موضع التنفيذ في الجزيرة العربية.

مع «الغُلاة»، رأى النورَ تقليدٌ جديدٌ لاقى استنكار الإسلام الرسمي، يتعلّق باحتمال أن يكلّم الله عباده في أي زمنٍ عبر الأنبياء. ويمكن التقريب وبكلّ سهولة بين هذه الفكرة وأخرى مفادها أنّ أبطال السلف الصالح الذين مُنُوا بهزيمةٍ سيرجعون لينشروا العدل أخيراً. وبعد سقوط ابن الزبير (سنة 692) والمختار بدأ الإسلام ينتج معلّمين ينشرون الدين بين أولئك الأتقياء الذين لم يكونوا يشعرون بالرضا حيال الإسلام بوضعه الرسمي. وطوّر الغلاة، كما فعل غيرهم، تقليدهم المتحمّس هذا إلى تعاليم نظاميّة تتناول المسائل التي يطرحها هذا التقليد[1].

ومن أهمّ المسائل التي لم يخش هؤلاء الغلاة خوض غمارها هي شكل الله: على أيّة هيئة كان تعالى؟ فالنبي لم يعطِ إجابةً على ذلك كما لم يرحب الإسلام الرسمي بأيّة محاولة للبحث في أمورٍ تمسّ تنزيه الله. فحاول هؤلاء القوم الذين لم يروا ضيراً في أن يحصل الفانون البسطاء على معلومات حول الله إدراك ربّهم إدراكاً أكثر وضوحاً. وأشهر ما وضع في وصف الله هو ذاك الوصف الذي ينسب إلى المغيرة (توفي سنة 736).

ويبقى السؤال الأهمّ: على من يُنزل الله الوحي، وكيف؟ على الرغم من أنّ الإسلام الرسمي ولأسبابٍ خاصةٍ به لم يكن يقول بأنّ الله سيُوحي مجدداً بعد موت النبي محمّد، إلاّ أن بعض المسلمين لم يكونوا ليشاطروه الرأي. فإذا بأبي منصور (العجلي) يصف وصفاً متناهي الدقّة رؤياه التي ادّعى على أساسها أنّه ينطق بالسلطة

(1) يمكن اعتبار هذا المعنى للنبوة وللرجوع باعتباره إلى جانب تقديس علي وذريته أمراً خاصاً بالشيعة.

الإلهية وإذا بأسئلةٍ حول طبيعة الوحي ترتبط بأسئلةٍ أخرى حول معناه. فلا عجب أن وجدنا بعض الشخصيّات القديمة وقد نُسبت إليها تفسيرات رمزية للنصّ القرآني مقدّمةً بذلك ضرباً من المسائل التي لم تبارح الإسلام منذ ذلك الوقت، كلّما شعر العقل البشري بعدم الاكتفاء بكلمات الإيمان المجرّدة وأراد أن يعطي الحياة معنى. على هذا المنوال حاك المغيرة عندما قيل إنّه استشهد بتأويل آيةٍ قرآنية (33 /72) حول رفض الجبال الإذعان لعمر فيما يتعلّق بإبعاد عليّ. وكذلك الحال بالنسبة إلى أبي منصور إذ يقال إنّه أوّل آياتٍ حول السماوات والأرض مدّعياً أنّها تدعم الأئمة وتؤيّد حزبهم أي الحزب الشيعي[1]

أخيراً لا بدّ من أن تظهر إلى جانب الأسئلة المتعلّقة بطبيعة الشريعة أسئلةٌ أخرى تتناول المضمون الأخلاقي الذي تنطوي عليه هذه الشريعة. وإذا ببعضهم يُتّهم منذ القدم[2] بنشر تعاليم مفادها أنّ جميع الأعمال شرعية بغضّ النظر عن أي نصٍ قرآني مخالف مع العلم أنّه من غير الضروري أن تدرّ جميع هذه الأعمال عليهم نفعاً. لسوء الحظ، يصعب جداً دحض ادّعاءات كهذه قد يكون أساسها الخوف أو البغض أو سوء تفسير للانحرافات، فحينما يأتي الداعي بشريعة جديدة تختلف عن المعهود، قد لا يُعتبر ما أتى به شريعةً ألبتّة. ولكن، بما أنّ هذه الاتهامات موجهة انتقائياً ضد كُتّاب كالنوبختي، فلا بدّ من أن يكون لها معنى، وهنا تظهر احتمالاتٌ ثلاثة: (1) احتمال وجود نوعٍ من تناقض في المبادىء بمعنى أنّه ما أن تعود روح الشريعة الداخلية إليها ثانيةً حتى تصبح الأنظمة الخارجية شيئاً فائضاً. هذه الفكرة نشأت في الإسلام ولكن ما من دليلٍ واضحٍ على قيامها في تلك الحقبة المبكّرة. عوضاً عن ذلك يظهر احتمالان يقول بهما الغلاة: (2) إمّا أنّ الشريعة تنطوي على حقيقة مستترة (الأطعمة المحرّمة مثلاً تدلّ وبشكلٍ تلقائي على أشخاص يجب الابتعاد عنهم)[3] بحيث يصبح المرء، على الأقلّ، بحلّ من بعض الطقوس أو المراسم إذا ما اتّبع عوضاً

(1) الأشعري، ص 8، 9.

(2) يُذكر عن البربري أنه تزوج بابنته (النوبختي، 25). ويبدو أنّ «الشرط» الضروري لكي يحلّ لهؤلاء «المختارين» مالا يحلّ لغيرهم كان «معرفة الإمام».

(3) يُنْتَسَبُ هذا النوع من التأويل أول ما يُنْتَسَبُ إلى أبي منصور (العجلي) لدى الأشعري.

عنها ما ترمز إليه هذه المراسم، أمّا الاحتمال الثالث (3) فهو موقفٌ شائعٌ جداً بين الشيعة المتأخرين لا يمكن فصله كليّاً عمّا تقدّم ومفاده أنّ من ينذر نفسه للإمام يُصفح له عن أي انتهاك للشريعة، من دون أن يُعفى منها نهائياً.

على أيّة حال، يولّد النظرُ في هذه المواقف من الوحي والأخلاق خلافاتٍ كثيرةً بين قادة الغلاة. فقد اتّخذ بعض اتباع أبي الخطاب (توفي سنة 755 /756) موقفاً ذا دلالةٍ مفاده أنّ كل مؤمنٍ نزلَ عليه وحيٌ خاصٌ لهدايته[1]. ليست هذه الرؤية للنفس البشرية ببعيدةٍ عن التجربة المسيحيّة. وحاك البعضُ نظريةً أكثر شمولاً للنفس، تقدّم حلاً للأسئلة كلّها مرّة واحدة وهي تعاليم التقمّص. هذه النزعة التي جيىء على ذكرها منذ عهد ثورة عبد الله بن معاوية (توفي سنة 747) يبدو أنّها أصبحت أمراً مألوفاً لدى جماعات الكيسانية الذين جعلوا من العباسيين مرشحيهم الشرعيين. واستعيض عن فكرة «الرجعة» أو العودة من الموت في الجسد نفسه، بفكرة «التناسخ» أو التقمّص في جسدٍ بشريّ آخر[2]. وهي فكرة تفترض أولاً نفساً منفصلة هي موضوع الاهتمام. وبالتالي يبلغ المرء منزلةً دينيةً مختلفةً منوطةً بأفعاله في مختلف حيواته السابقة حتى أن الكيسانية في إيران قد تناقشوا في موضوع تراتبيتهم: منهم من كان في مرتبة الملائكة أو مرتبة الأنبياء أو الآلهة. وبذلك يكونون قد وجدوا حلاً حاضراً لمشكلتي الوحي والشريعة المرتبطتين طبعاً بمنزلة المرء الروحيّة[3].

ولا شك أن اتباع أبي الخطّاب قد اضطلعوا بالدور الأبرز لاحقاً، وهم الذين عاصروا وصول العباسيين إلى سُدّة الحكم ولكنّهم ناصروا جعفر الصادق. ولم تكن تعاليم أبي الخطّاب واضحةً جليّةً ولكن يمكن أن نستشف من خلال ما جاء على لسان المؤرخين نقاط الخلاف بينهم. فتظهر هنا، أكثر مما يظهر مع أي فريق قديم آخر، المسائل الكبرى التي كانت تطرح على بساط البحث. وكانت إحدى هذه المسائل

---

(1) الأشعري، ص 12.

(2) هناك من حاول استخراج القول بالتناسخ من القرآن. لكنّ هؤلاء كانوا يعرفون البوذية بالتأكيد. فالنوبختي ذكر عن الخُرَّمدينية أنهم استشهدوا على التناسخ بالآية القرآنية التي تذكر أنّه ﴿وما من دابةٍ في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلاّ أُمَمٌ أمثالكم﴾ (سورة الأنعام /38).

(3) قال ابن اللّبان بأنّ هناك فرقاً بين الله في الأرض والله في السماء (النوبختي، ص 40).

موضوع النقاش مرتبة مختلف الأشخاص الروحيّة ومدى سلطة كلّ منهم نتيجة نزول الوحي عليه. فقد صنّف أتباع أبي الخطّاب الناس في منزلة الملائكة أو الأنبياء أو حتى، وبصراحةٍ شديدة: الآلهة، ولكن لا مجال لنشوء أيّة منافسة بينهم وبين الله، الإله الواحد، إذ إنّهم لا يتعدّون كونهم تجليات له. وبالطبع كانت مسألة التراتبية الإلهية الغامضة هذه هي المأخذ الذي أخذه الخصوم على أبي الخطّاب وأتباعه، أينما ظهرت هذه التراتبية[1].

وقد سُجّلت بين صفوف أتباع أبي الخطاب خلافات أخرى أكثر أهميّة من الخلافات حول الألوهية والنبوة، موضوعها طبيعة الموت وبالتالي طبيعة الروح. فمنهم من سلّم بفكرة الموت التي تعني أنّ الآخرة رهنٌ بالجسد وبالتالي فإنّ النفس باقية. فيما رفض البعض الآخر القبول بهذه الفكرة التي غالباً ما نسبها المسلمون إلى المسيحيّة، والتي تتناول النفس الخالدة المستقلّة عن الجسد. ونشأ نوع من البحث عن التجربة الروحية يظهر من خلال ما زعمه بعضهم حول مشاهدتهم أصدقاءهم المتوفين، صباحاً ومساءً[2].

وحينما انضوى السواد الأعظم من المجتمع تحت راية الإسلام، ولم تعد الأمّة ككل لتنزعج من وجهات نظر أفراد عديمي الأهميّة ليسوا سوى بقايا طبقةٍ حاكمة سابقة، فلم تعد تشكّل انحرافاتٌ كهذه قلقاً لسببٍ واحدٍ هو أنّ القائلين بها فقدوا مركزهم ولم يعودوا في موقعٍ يسمح لهم بإثارة أي شغبٍ مفاجىء كذلك الذي كان يخشاه القسري في عهد هشام[3]. وشاع فيما بعد إعدام الأفراد بتهمة الهرطقة كما حصل مع الشلمغاني في عهد المقتدر، ولكن الحركات الخطيرة كانت تصدر عن طوائف واسعة الانتشار لا سيّما الإسماعيليّة. فوصل إلينا الجدال الكبير الذي قام بين من يطلق عليهم اسم الغلاة المؤيدين للإمامية الأصليين بعد عهد جعفر، والذي كان يتمحور مدلول وضع العين والميم والسين والمسائل المتعلّقة بها والتي أتى

(1) كان هناك من توقّع صعود الروح مع بقاء الجسد حياً في الظاهر على الأقلّ (الأشعري، ص 11).

(2) الأشعري، ص 12.

(3) الطبري 2/ 1621.

النوبختي على ذكرها بعباراتٍ أكثر غموضاً وتصنيفاً مما كان عليه الأمر إبّان الغلو القديم[1].

ولم تفتر حماسة الطوائف الشيعية اللاحقة فإذا بها تتّبع نهج الغلاة الأوائل وعلى وجه الخصوص حماستهم العازمة واهتمامهم باستمرارية السلطة الالهية على الأرض بعد موت النبيّ وكيفيّة التعبير عنها والإيمان بالأخرويات وترقب عودة القائم أو رجوع أحد الأئمة[2]. وقد ساهم الغلاة بلا ريب في اللّهجة العاطفيّة التي اعتمدها الشيعة الإثناعشريون والإسماعيليّون التالون، لأنّهم قد أثاروا مشاكل أكثر شمولاً بطبيعتها تتعلّق بروحانية النفس وإمكان اتحادها بالله. على أية حال بدا جليّاً أن الصوفية كانوا ورثتهم في هذا المجال. وعلى الرغم من أنّ الصوفيّة لم تكن مرتبطة بالغلوّ بشكلٍ مباشر[3] إلاّ أنّ موضوع النفس الباطنة ناهيك عن مسألة منزلة مختلف المتصوفين كل ذلك صار محور حديث صوفي مستمرّ وذلك منذ طي صفحة فترة الغلاة الأوائل الكلاسيكيّة، هؤلاء الغلاة الذين أبقوا حيّةً فكرة أن ما يبقى بعد الموت هو النفس المجردة، وهي الفكرة التي تُنسب إلى المسيحيّة، كما سبق وذكرنا.

أسباب إمامة جعفر الصّادق

إن الغلاة بحدّ ذاتهم لا يعللون بالمطلق أسباب ظهور الفِرَق الشيعيّة المتعددة. بل إنّ السبب الرئيسي وراء ذلك هو قيام إمامة النصّ. فحينما ننظر إلى تاريخ المذهب الشيعي القديم من دون أن نراه عبر منظار الإثني عشريّة، لا يظهر أن المشكلة تكمن في معرفة سبب اقتناع عدد كبير من الشيعة بالتخلّي عن خطّ الأئمة الذي يعتبر اليوم الخط الوحيد، بل تكمن المشكلة الفعليّة في كيفية وصول هذا الأخير إلى هذه الدرجة المتقدّمة من السواد. فمعرفة هذه الأسباب ستساهم في الوقت عينه في تفسير

---

(1) تحدث ماسينيون عن ذلك في مواطن متعددة من مقالاته بدائرة المعارف الإسلامية، وبخاصةٍ في مادّته عن القرامطة.

(2) يبدو أن أول من قال بالقائم باعتباره آخر سلسلة الأئمة أتباع أبي منصور (النوبختي، ص 34). أما عند الإثني عشرية فالفكرة ممزوجةٌ بالرجعة.

(3) كان هناك بين الصوفية مَنْ وُضع ضمن الغُلاة مثل الحلاّج الذي يقال إنه كان ذا ميولٍ شيعية.

كيف تحوّل الاتجاه الشيعي إلى فرقة.

كانت الحركات الشيعيّة قبل عهد جعفر الصادق وخلاله تقسم إلى فريقين كبيرين. الفريق الأوّل والمُسمّى بالفريق الكيساني إمامه ابن الحنفية، ظهر خلال ثورة المختار الكبيرة ومن ثَمّ خلال ثورة عبد الله بن معاوية، وشكّل نواة الثورة العباسيّة نفسها وإليه ينتمي كبار شعراء الشيعة الأوائل[1]. من جهةٍ ثانية ظهر الحسَنيون والنفس الزكيّة ظهوراً عظيماً نسبه الزيديّون في ما بعد إليهم[2]، ولم يكن ليشكّل ظاهرةً منعزلة، فقد سبقته حركة كلٍّ من زيد وابنه واللتين حظيتا كذلك بدعم أهل الحجاز، ولحقته وقعة فخّ. في المقابل، لم يصلْنا بعد ظهور الحسين ظهوراً مبكراً ولكنْ ضيّق النطاق وما قام به التوّابون بعد ذلك، سوى القليل القليل من المعلومات المؤرّخة حول الخطّ الذي انتهجه الإمامية حتى عهد حفيد جعفر الذي كان أقلّ الأئمة إثارةً للنزاع والجدال[3]. ومنذ ذلك التاريخ فصاعداً نجد السواد الأعظم من شيعة العصور اللاحقة من اثني عشريين ونُصيريين وإسماعيليين يُرجعون خطّ إمامتهم إلى جعفر دون غيره من الخطوط الأخرى، على خلاف ما فعلته الزيدية.

وكان لجاه العائلة دورٌ كبيرٌ في عهد جعفر، إن لم نقل إنّ جهود جعفر الصادق الشخصية هي التي أدّت إلى ذلك الوضع حتى قيل إنّ المنصور وصف جعفراً في نهاية حياته بأكثر العلويين الأحياء نبلاً، واضعاً ادعاءاته في موضعٍ أسمى من ادعاءات النفس الزكية[4].

احتلّ جعفر مكانةً بارزةً لا يعود الفضل فيها إلى الأسباب السابق ذكرها فحسب، بل إلى شهاداتٍ متعدّدة المصادر سنيّة منها وشيعيّة تشير إلى جيل جعفر

(1) من مثل كثير والسيد الحميري وربما الكميت. ويذكر النوبختي (ص، 27) أن السيد الحميري (ت 173هـ / 789م) تحول جعفرياً فيما بعد.

(2) قارن: R. Strothmann, Staatsrecht der Zaiditen (1912), 106 بل إنّ الزيدية يعتبرون النفس الزكية بين مؤسسي مذهبهم الفقهي.

(3) يشير اختيار المأمون العباسي له لولاية عهده إلى ما يشبه الإجماع عليه. بل يقال إنّ الزيدية أنفسهم كانوا يوالونه.

(4) الطبري 3 /213.

على أنه أسمى الأجيال الشيعية. فجعفر هو أهمّ سلطة شيعيّة بين مؤرّخي الفرق الشيعية[1]. وهو أكثر من أية شخصية أخرى محور تأمّلات الغلاة. وعند موته سجّل النوبختي مطالبة أربعةٍ من أبنائه بالإمامة. وهناك مجموعة محدّدة انتظرت رجعة جعفر نفسه، تدريجياً فاقت شهرة جعفر شهرةَ مذهبه فقَبِل السُنّة به وبوالده في أسانيدهم كما كرّم الأشعري على امتداد صفحاتٍ عدّة، الجماعة الفكرية التي أحاطت بجعفر تحديداً[2]، وفي النهاية كلّما قُبل بالشيعة كمذهب سنّي فإنّ ذلك كان يحصل باسم جعفر.

كان عهد جعفر ملائماً لعملية إعادة توجيه داخل المذهب الشيعي. فمع سقوط الوليد الثاني (توفي سنة 744) حصلت كل انواع البرامج الثورية ـ وما أكثرها ـ على فرصتها. حتى أنّ الأمويين أنفسهم الذين شرعوا بسلسلة الثورات، كان لهم «مرشّح إصلاح». وكانت أربع من الحركات الخمس التي هدّدت معاً الحكم الأموي في الشام، من «المعارضة الدينية» بالمعنى الواسع للكلمة: حركتا خوارج وحركتان أخريان شيعيتان نوعاً ما. وحدها حركة مروان التي اعتمدت على قيسيي الشمال لم تتسم بطابع ديني خاص، ولم تلبث بعد أن تغلّبت على السلطة بدمشق وحطّمت ثلاثاً من الحركات الأخرى أنْ نَحّاها العباسيّون جانباً، الأمر الذي اعتُبر نصراً شيعياً. هذا الجَيَشان برمته شكّل الفرصة الأنسب التي سنحت للشيعة كما كانت بالنسبة إلى القدرية والخوارج وحتى الجهمية في خراسان. وكان الشيعة يتوقعون النصر بمساعدة أهل المدينة ولكنّ الثورة انتهت بخيبة أمل كبيرة مُنُوا بها بعد أن تنكّر العبّاسيون لهم. من هنا كان من البديهي أن يمروا أكثر من أي فريق آخر بعملية تعديلٍ لتوجهاتهم السياسية.

وتعدّدت بلا ريب الأسباب التاريخية التي كانت وراء بزوغ نجم إمامة جعفر في تلك الظروف، منها تحوّل خصومه من الكيسانية إلى الخلافة العباسيّة التي ما لبثت

(1) لا يذكر المؤرّخ الإسماعيلي القاضي النعمان أي إمام آخر بعد جعفر.

(2) الفلاسفة الشيعة الذي يذكرهم الأشعري في فصله عن الاختلاف هم إما تلامذة جعفر أو ابنه (موسى الكاظم).

بعد أن أصابهم الوهن أن أبعدتهم تدريجياً[1]، كما أباد المنصور عدداً كبيراً من الحسنيين مما أفاد الحسينيين بطريقة غير مباشرة[2]. من دون أن نهمل طبعاً شخصية جعفر نفسه وشخصية والده. وهكذا نجد في هذه الإمامة ثلاثة مبادىء مجسّدة ساهمت لا محالة في مدّه بالقوّة لخوض معركة جمع شتات التيار الشيعي آنذاك.

المبدأ الأوّل كان مبدأ **النصّ**. فقد ميّز ابن حزم الزيدية عن سواهم من الشيعة بإنكارهم أن يكون هناك نصّ صريح عيّن بموجبه النبيّ عليّاً[3]. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ هذا المبدأ يعني أن الزيدية[4] انكروا أيّ تعيين من قِبل الإمام لخلفه. ولا ينطبق مبدأ عدم الاعتراف بالنصّ على زيدية العصور كلّها فحسب بل على نسبة كبيرة من الشيعة الأوائل وصولاً إلى الحركة التي أحاطت بالنفس الزكيّة في عهد جعفر. وما يخرج عن المألوف هو فكرة الإمامة الموجودة في شخصٍ معيّنٍ سواء أطالب هذا بالحكم أم لم يطالب به، وأنّها تنتقل من شخصٍ إلى آخر عبر التعيين الصريح أي النص[5]، وهي فكرة ظهرت في آنٍ معاً في خطّي إمامة: خطّ أبي هاشم وريث ابن الحنفية وخطّ محمد الباقر أحد أحفاد الحسين. ووفق النوبختي فإن خطوط النصّ جميعها، العلوية منها وغير العلويّة تتحدّر من هذين الخطّين[6].

ويعود تاريخ فكرة الإمامة بالنصّ على الأرجح إلى عهد محمّد الباقر الذي عاصر أبا هاشم. وتقتضي ضمناً حكايات النوبختي الواقعية والتي تتناول معالجته لأخبار

(1) النوبختي، ص 42 ـ كيف حوّل المهدي العباسي الإمامة بأثرٍ رجعيّ من علي إلى جدّه العباس بن عبد المطلب، ووجد مَنْ وافقه على ذلك.

(2) الطبري 3 /171.

(3) I. Friedlaender, «Heterodoxies of The Shiites», JAOS, XX V LLL (1907), 74

(4) الأشعري أيضاً (ص 16 - 17) جعل مبدأ النصّ رأس مبادىء «الرافضة» في مقابلة الزيدية. وكان هناك زيدية يقولون بالنصّ على عليّ وولديه دون سواهم (ص 67).

(5) النص أو التعيين هو أساس «المشروعية». وهي فكرة توجد لدى فرق إسلامية أخرى.

(6) يذكر الأشعري أنّ بياناً وأبا منصور والمغيرة والخربية، كلٌّ منهم كان يقول بالنصّ على هذا الشخص أو ذاك. لكنّ شتروطمان يرى أنّ الفكرة قد تكون أقدَم كما يظهر من قصة تحول بعض أتباع زيد بن علي بن الحسين عنه إلى جعفر كما يعني أن فكرة توارث الإمامة ربما كانت موجودة آنذاك (122هـ).

الزيدية الأوائل أنّه كان يعتبر نفسه السلطة العلويّة الشرعية الوحيدة[1]. وبالتأكيد لم يكن أتباع جعفر يرون أنّ الدعوى تقتصر على أن يكون الإمام أحد أفراد عائلة عليّ، بل إنّ سلطة الإمام الشرعي يجب أن تكون متوارثة وفي يد شخصٍ عيّنه والده من قبل وسينص هو بدوره على ابنه، سواء أراد أن يعلن نفسه مرشحاً أم لم يرد. وهكذا نشأت المشكلة الشهيرة حول خلافة جعفر، والتي كانت لها فائدةٌ كبيرةٌ. فهي لم تصبّ ولاء المؤمنين كله في فردٍ واحدٍ فقط بل وفّرت له أيضاً إمامةً مستمرةً وأدّت بالتالي إلى وجود الجماعة وجوداً دائماً، ولولا ذلك لظلّ التشيّع مجرّد شعورٍ غير محدّدٍ يدعو إليه أيّ مرشّح لفترة ثورة، ولا يعتمد أحدٌ عليه بعد ذلك.

ولم تكن فكرة النصّ حكراً على إمامة جعفر. ففي أيّة حال لقد داخلت خطوط الإمامة الكثيرة التي ادعت النصّ من أبي هاشم، والتي أفاد منها العباسيون[2]. إلاّ أنّ جعفراً تمتّع بميزة خاصة فهو لم يكن يتحدّر من سلالة أبي طالب أو سلالة عليّ فحسب بل من فاطمة بنت النبي أيضاً. وكان الطبري قد أورد في روايته لكربلاء ما مفاده أن الحسين قد بلغ مصاف القداسة كونه حفيد النبي محمد، تماماً كما اعتُبرت المدينة المنوّرة، مدينة مقدّسةً كونها مستقر النبي بعد هجرته. وإذا بهذا الشعور، الأقرب إلى إحساسٍ بحرمةٍ لا تُنتهك من شعورٍ بحقٍ في الحكم، ميزةٌ إضافية بالنسبة إلى الحسين، كما أصبحت لاحقاً بالنسبة إلى النفس الزكيّة الذي أدرج فاطمة ضمن لائحة «الزيجات الطاهرة»[3] بدلاً من اعتبارها سلفاً ذا حقٍ شرعيّ. ثم تحوّلت هذه النقطة إلى ذريعة أساسيّة بالنسبة إلى الإثني عشريين والإسماعيليين لتصبح فاطمة فيها إحدى الشخصيات الأكثر قداسة، بل واعتمد ذلك الزيدية أيضاً الذين حصروا الإمامة في العلويين ممّن تحدروا من علي وفاطمة بالتحديد[4].

---

(1) يقال إنّ بعض الغُلاة مثل بيان ادّعوا أيضاً وراثةً من محمد الباقر. ويذكر الطبري 2/1698 أنّ أتباع زيد الذين هجروه مضوا إلى جعفر باعتباره وريث الباقر. وذهاب جعفر إلى موالاة الشيخين لا يعني عدم قوله بإمامةٍ ثورية.

(2) ادعى كل من العباسيين وعبدالله بن معاوية النصّ أو الوصية من أبي هاشم.

(3) رسالة النفس الزكية إلى المنصور في الطبري 3 /209.

(4) يبدو أنّ مصطلح الزيدية قبل القاسم بن إبراهيم الرسّي كان يشمل كلّ الذين يقولون بالثورة والخروج من آل البيت حتى لو لم يكونوا من سُلالة عليٍّ وفاطمة.

وجاءت فكرة الإمامة التي لا ترتكز أولاً على مطلب سياسي بل على العلم لتتمم فكرةَ الإمامة بالنص والمحصورة في فردٍ معيَّن من بين العلويين جميعاً والمستمرة مهما كانت الظروف السياسيّة. إنّه عصر بروز الحديث وظهور محاولة لإرساء أنظمة كاملة ترتكز عليها الحياة الدينية مما أسفر في النهاية عن ظهور الفقه، إنّه عصر الإمامين أبي حنيفة ومالك. أمّا جعفر فاعتُبر بالطبع إماماً مثلهما، اهتمّ بمعالجة التفاصيل المناسبة التي تخوّل المؤمن حلّ القضايا الأخلاقية الداخلية التي قد يواجهها. فتراه يظهر في التقليد السنّي في درجة معيّنة. وقد ادّعى البعض أن جعفراً يتمتّع بسلطة مزيدة فيما يتعلّق بهذه القضايا، والفضل في ذلك يعود إلى موقعه كإمام بالنصّ، بمعنى آخر إن قراراته في هذه القضايا هي القرارات النهائية على وجه البسيطة، فيما اعتُبر فعلياً أنّ الآخرين لا يملكون مبدئياً من السلطة الشرعية أكثر مما يملك أتباعهم[1].

وربما كان هذا الادّعاء أساساً يتعلّق باستخدام العلم المتوارث للبتّ في القضايا استخداماً سلطوياً، أكثر مما كان يتعلّق بالعلم نفسه. فكل إمام يجب أن يملك السلطة التي تخوّله إصدار قرار نهائي حول أيّة مسألةٍ شرعيّة[2]. وبالتالي، يمكن أن يؤدّي مباشرةً إدّعاءُ الإمامة بأنّ السلطة العليا هي شرعاً من حقّه، إلى المطالبة بالسلطة النهائية في البتّ بالقضايا الشرعيّة وفي هذه الحال بالقضايا الدينية كافة. مطالبةٌ كهذه قد تتحول وبكل سهولة في أذهان كثيرة إلى ادّعاء علمٍ يفوق الطبيعة هذا إن لم يحصل في الأذهان كلّها. فإمامةٌ حيث السلطة ليست فعلاً بيد الحاكم ولم يتخطَّ علمه المرحلة النظرية، جعلت هذا العلم أو هذه البصيرة مصدر القرارات وأحاطتهما بهالةٍ من القدسية حتى أصبحا هبةً فريدةً يتوارثها إمامٌ عن الآخر. وبالتالي حظي الإمام بصفته مصدر العلم الوحيد المفوّض بكيفية اتباع الحياة الدينية، على وظيفة فائقة الأهميّة وذلك سواء أكان حاكماً أم لم يكن، وقد أسفر ذلك عن نتيجتين ـ **أولاً** لم يكن من الضروري ألبتة بالنسبة إلى الإمام أن يشنّ ثورة ويحاول

(1) يبدو أنّ الباقر والصادق كانا يقولان بذلك؛ أي أنّ الإمام أعلم ممن سواه.

(2) تدل النقاشات لدى النوبختي وغيره حول الأئمة الأطفال أنه لم يكن مقبولاً في البداية أن يكون لدى الإمام علمٌ إلاّ من المصادر الخارجية المألوفة. ثم ظهرت فكرة العلم اللدنيّ أو المتوارث ربما في عصر جعفر.

أن يصبح حاكماً قائماً فعلاً، لا بل ـ وهذه هي النتيجة الثانية ـ لم يكن من الحكمة أن يفعل ذلك إذ لا بد له حينها أن يشوب الارتباك دوره كسلطة نهائيّة في القضايا الأخلاقية الشرعية بسبب المسؤوليات التي تلقيها السلطة السياسيّة والمختلفة نوعاً ما. وهكذا يبدو أنّ ثمّة سياسة صريحة أجمع عليها كلٌّ من الباقر وجعفر حول رفض أيّة فكرة تمتّ إلى الثورة المسلّحة بصلة، وتكثُرُ أخبارهما التي تسلّط الضوء على هذه السياسة[1].

وقد سلّم جدلاً بأن الهدف من المطالبة بالإمامة هو الاستئثار بالسلطة مما كان له أثر سلبيّ على شيعةٍ كثيرين [3,2]. وقد روى النوبختي أخباراً صوّرت ذلك، ناهيك عن بعض جوانب فكرة الإمامة ككل. لكن على أية حال بقدر ما خيّب الموقف المسالم ظنّ بعض الشيعة ذوي الذهنية القديمة، فقد قوّى النتيجة الثانية الناجمة عن فكرة الإمامة بالنصّ ألا وهي إنشاء مذهب يقوم على الطهورية والحماس والتحزب. والأرجح أن هذا الإحساس بدأ بالظهور في حياة جعفر. وهو الذي قبل به السُنّة المتأخرون. وكان من شأن القصة التي أوردها النوبختي والتي تدوّر حول المنافسات بين أبناء جعفر[4]، أن قوّت وعي الفريق وجذّرته. فنجد النوبختي في روايته لا يتحمل عناء إخفاء أن موسى لم يكن الوريث الوحيد الممكن. فأولاً، كان إسماعيل هو الوريث وإن كان صحيحاً ما قيل حول ترك بعضهم جعفر عند موت إسماعيل لقناعتهم بأنّه ما كان يجوز على جعفر أن يعيّن شخصاً سيموت قبله، فهذا يدل على وجود فكرة محدّدة سائدة في ذلك الوقت حول اتّسام النصّ بطابعٍ فوق طبيعي[5]. ثم جاء عبد الله الذي قبل به السواد الأعظم إثر موت جعفر، والذي قيل عنه إنّه نصّب نفسه بنفسه رسمياً إماماً. ولكن لم يلبث أن توفاه الله بعد مدّة وجيزة ولم

(1) تُنْسَبُ هذه السياسة المسالِمة أو سياسة القعود والتقية إلى زين العابدين على نحوٍ أقلّ. وقد أفادت هذه السياسة في عدم تعريض جعفر وأقاربه لملاحقة العباسيين، وجعلت من جعفر الملاذ لكلّ الثوار الخائبين.

(3,2) يورد الكاتب هنا نصاً طويلاً عن النوبختي حول آثار قعود الباقر وجعفر على مختلف التيارات الشيعية. وكيف أنّ كثيرين تحولوا إلى الزيدية الثائرة وتركوا الحسينية المسالمين.

(4) النوبختي، ص 57 وما بعدها.

(5) النوبختي، ص 55.

يكن قد خلّف ابناً، فكان لا بدّ من الانتقال إلى موسى كونه الابن الثالث. ولكن ثمّة من لم يرضَ منذ البداية بعبدالله واختار حلولاً أخرى منها إمامة موسى. فنتجت عن ذلك حالات انشقاق واتهامات متضادة نموذجية موضوعها إمامة الأكثر طهراً وورعاً بينهم[1].

وإلى جانب ذاك المزيج المؤلف من خلافة بالتعيين وعلمٍ صادرٍ عن سلطةٍ، من شأنه أن يقود المؤمن ويجمع شمل الفريق الواحد أو الفرقَ المتعدّدة، ظهر وبشكلٍ جليّ مبدأ ثالث ساهم في أن تتخطى إمامةُ جعفر وبنجاحٍ كبير خيبة الأمل العظيمة التي مُنيت بها. وقد يكون الباقر قد مهّد إلى حدٍ ما السبيل إلى ذلك[2] ولكن يبدو أن جعفراً أحاط نفسه، سواء أكان ذلك بشكلٍ فعّال أو على العكس سلبيّ، بأشخاصٍ تأملوا في مشاكل العصر. ولم يقتصر ذلك على المتكلمين الذين اهتم بهم الأشعري اهتماماً خاصاً بل شمل بعضاً من أكثر الغلاة صراحةً.

ويظهر أن إعادة تنشيط الإمامة هذه تزامن مع تطوّر عوامل نظامٍ وقائي وفّق بين التأملات المختلفة ضمن حدود الإسلام المرنة، إسلام ذاك العصر التقليدي. حتى أنّ البراءة من أبي الخطاب وطرده[3] ـ وهو الأمر الذي عولج كحدثٍ قائمٍ بحدّ ذاته من جانب الأشعري، يشير إلى أنّ عملية التنظيم بدأت على أقلّ تقدير في عهد جعفر إلاّ أن تحديدها الزمني لا يزال مشوباً بالغموض. وقد جاء على لسان الكشّي التعليق الأكثر وَقعاً حولها وهو ما نُسب إلى علي الرضا (توفي سنة 819) حينما رفض حديثاً كان أحد الأتباع قد نقله عن مدّونات أولئك العراقيين الذين سجّلوا ما كان يقول جعفر والباقر. جاء في تعليق الكشّي أن أبا الخطّاب وأتباعه قد أساءوا نقل أقوال جعفر ونسبوا إليه أكاذيبهم عبر هذه المدونات التي لا يزال يُعمل بها. تلك الأقوال التي كان لا بدّ من حذفها مما قال جعفر والباقر على حدٍ سواء، تَظهر أيضاً من خلال تعليق آخر موازٍ نُسب إلى جعفر ويأخذ فيه هذا الأخير على المغيرة سوء تمثيله للباقر

(1) النوبختي، ص 56 وما بعدها.

(2) يصوّر النوبختي الباقر باعتباره مُحاطاً بالغُلاة. أما الكشّي فيذهب لغير ذلك.

(3) أدّى التبرؤ من أبي الخطّاب إلى قلقٍ عظيم ضمن الطائفة لأنه كان أهمّ مفكّري الإمامية.

مضيفاً أن كل ما نسب من غلوّ إلى هذا الأخير مصدره المغيرة[1].

على أية حال وعلى المدى البعيد أسفرت عملية إعادة التنظيم هذه عن نتيجةٍ، هي سنوح الفرصة أمام الشيعة الجعفريين للقيام بتأمّلات حرّة ضمن حدود الدين. ويمكن أن نلتمس أثرها من خلال التباين ذي الدلالة بين العقائد المنسوبة إلى أبي الخطّاب وتلك المنسوبة إلى الأسماعيلية. فقد صبّ أبو الخطّاب ومذهبه اهتمامهما على المسائل الروحيّة إلى جانب المسائل الأخرى التي عالجها الغلاة القدامى. وقد نُسب إليه مثلاً قوله في أحد النصوص أنه في كلّ جيل يوجد نبيّ ناطقٌ وآخر صامت وبناءً على ذلك فالنبي الناطق في عصرهم هو محمّد أما عليّ فهو الصامت الذي يملك العالم[2]. واليوم نجد لدى الإسماعيلية بعضاً من وجوه هذا الاهتمام بالتراتب. فالتراتب الهرمي هو في الواقع سمتهم المميّزة ولكن مع فارق كبير هو عدم وجود زوج مؤلّف من نبي صامت وآخر ناطق، في كل جيل. صحيح أن كلمتي ناطق وصامت تردان في قاموسهم إلاّ أن استعمالهما حكرٌ على محمّد وعليّ وبذلك يكونون قد حافظوا على ما يستحقّ ذلك الجيل الكلاسيكي من احترام إسلامي، حتى أنّهم لم يقولوا أن عليّاً هو نبيّ بل إنه «وصيّ» النبي وهي العبارة التي كانت الأوساط المعتدلة قد اعتمدتها. وقد حوفظ وبكل حرصٍ على الصيغة بالرغم مع ما قد تتصف به روحها أحياناً من تطرّف، ضمن إطارٍ واسع يسمح به الاسلام بشكلٍ عام.

وحافظت كذلك مصطلحات الإثني عشرية اللاحقة على خاصيتها الرسميّة عينها حتى ما يتعلّق منها بالأفكار، الأمر الذي اعتبره غيرُ الشيعة شيئاً مريباً. فقد اصبحت كلمة «حُجّة» والتي أُلقي اللوم على أبي الخطّاب لاستخدامها[3]، تُستعمل ومن دون قيدٍ للأئمة على سبيل المثال. ويبدو أن السبب يعود إلى أنّ الإسلام بشكلٍ عامٍ لم يستخدم هذا التعبير لأغراضٍ دينيّة مقدّسة مع أن هذا التعبير وأمثاله يفيدان،

---

(1) الكشي، ص 146 - 147.

(2) الأشعري، ص 10.

(3) لا شك أنّ عملية الشرعنة هذه شرّعت من جانب الفاطميين ليحظوا باحترام المسلمين الآخرين؛ لكنها بدأت قبلهم.

وفق منظار الإثني عشرية، معنى التأليه. ولم يعد يُشار إلى كلمة «النبي» مثلاً ولا حتى على سبيل التلميح، وهي لا تتضمن أصلاً ما تتحمله كلمة «حجّة» من معانٍ، بعد أن منعَ إجماعٌ إسلاميّ صريحٌ استعمالها. ورغمَ ما كان الأئمة يلاقون من تبجيل واحترام كبيرين بصفتهم المظاهر التي يتجلّى عبرها النور الإلهي وكونهم يجسّدون القداسة، إلاّ أنّه لم يطلق عليهم أبداً لقب نبيّ أو إله.

وهكذا يبدو أن إمامة جعفر وخطّها قد استحوذا بفضل عملية إعادة التنظيم الرسمية هذه على أقلّ تقدير، على حماسة الغلاة، نافضين عنهما في الوقت نفسه كلّ انطباع سيّءٍ، فجرى بذلك تَجَنُّبُ أيّ انتهاكٍ قد يصدم الرأي العامّ أو جمهور المسلمين وأيّة حماسةٍ مطلقة العنان بين صفوف المؤمنين. وربما كان هذا وراء الأهميّة القصوى التي حظي بها خَطُّ جعفر بصفته خط الأئمة المعصومين.

من الإمامية إلى الاثني عشرية (*)

إيتان كولبرغ

في القرن الإسلامي الأول، تطوّرت نظريّة الإمامة الشيعيّة تدريجياً حتى تحدّدت معالمها في أواسط القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد، والفضل في ذلك يعود إلى هشام بن الحكم[1]. ولم يطرأ عليها تغيير ملحوظ في السنوات المئة التالية أو حوالي ذلك أي حتى وفاة الإمام الحادي عشر الحسن العسكري في العام 260 هـ/ 874 م. ثم ظهرت مطلع القرن الرابع الهجري / الثامن الميلادي فكرةٌ أساسيّةٌ جديدةٌ اتّخذت صيغة العقيدة، وهي الإيمان بوجود اثني عشر إماماً يظلّ آخرهم في حالة غيبةٍ حتّى رجوعه نهائياً ليكون المهديَّ أو القائم. وتقسم هذه الغيبة إلى غيبةٍ صغرى ـ وهي قصيرةٌ امتدت بين العامين 260 هـ / 874 م. و 329 هـ/ 941م. طوال هذه الفترة مثّل الإمامَ على الأرض أربعةُ سفراء متتالون ـ وغيبةٌ كبرى وهي طويلة لا يعرف مدى امتدادها الاّ الله. هذه العقيدة هي ما يميّز الشيعة الإثني عشرية عن الإماميّة القديمة[2]. ومن هنا كانت مشروعية الخوض في غمار أصول هذه

---

(1) أنظر مادة «هشام بن الحكم» (لمادلونغ) في دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة.

(2) قارن: W. M. Watt: «The Rafidites: a preliminary study», Oriens , XVI, 1963, 119 f. حيث ذهب إلى أنّ مصطلح «إمامية» ورد في مصدر زيديٍّ استعمله أبو الحسن الأشعري (- 324 / 935) في «مقالات الإسلاميين»، نشرة هـ. ريتّر، استانبول 1929 - 1933، ص 64. وخمّن أنّ هذا اللقب استعمل قبل العام 850 م. ويبدو لي أنّ هذا التخمين يتأكّد في مصدرٍ إضافي، كتاب: نقض العثمانية للبغدادي المعتزلي أبي جعفر الإسكافي (- 240 / 854). ففي نقطةٍ معينةٍ يتبرأ الإسكافي من الإمامية الذين قادهم تشددهم إلى إنكار أشياء ثابتة ومعروفة (ذكر ابن أبي الحديد النصّ عن الاسكافي في شرح نهج البلاغة وألحقه عبد السلام هارون بكتاب العثمانية للجاحظ في نشرته له، القاهرة 1374 / 1955، ص 318). أما مصطلحا القطعية وأهل النسق (المصطلح الأخير يستخدمه باستمرار الناشيء الأكبر المتوفّى 293 / 906 في نشرة جوزف فان اس لكتابه: مسائل الإمامة، بيروت 1971، ص 28 وما بعدها) فهما أقدم ويملكان مفهوماً أوسع. أما مصطلح «إثنا عشرية» فيحتمل انه استُعمل حوالي 1000 م. فهو لا يظهر في كتاب الفهرست لابن النديم (- 380 / 990)، ويظهر في كتاب «الفرق بين الفرق» لعبد القاهر البغدادي (- 429 / 1037) وهو شديد العداء للشيعة (ص 23، 64). ومع استتباب الأمر للإثني عشرية ضمن التشيع صار المصطلحان «إمامية» و «اثنا عشرية» يُستخدمان كمترادفين؛=

العقيدة ومراحل تطوّرها الأساسيّة، ودراستها دراسة مفصّلة.

توجد أقدم الأدلّة على الإيمان بسلسلة الأئمة الإثني عشر في كتب تاريخ الفِرَق. فنجد في آخر كلٍّ من كتاب «فِرَق الشيعة» للحسن بن موسى النوبختي و «كتاب المقالات والفِرَق» لسعد بن عبد الله القمّي (وكلاهما أنجز كتابه حوالي العام 900م) وصفاً للجماعات أو الفرق التي انقسمت إليها الجماعة الشيعيّة إثر وفاة الحسن العسكري. قد نلحظ اختلافاً بين روايتي المصدرين أحياناً[3]، مع ذلك فإنّ النوبختي وسعد بن عبدالله على اتفاقٍ أساسي بما يتعلّق بالإماميّة وهي أهمّ فَصيلٍ بين تلك الفرق جميعاً. يصف كلاهما أعضاء هذه الفرقة كمؤمنين بموت الحسن العسكري (لا باختفائه أو برجعته) تاركاً وراءه وريثاً له كان مختفياً إبّان وضع الكتابين ولكنه سيظهر لا محالة في المستقبل[4]. في هذه المرحلة صبّ الإماميّون اهتمامهم على التدليل أنّ الإمام قد يلجأ إلى التواري عن الأنظار في فترات الخطر المحدق، معتمدين إلى حدٍ ما على الآثار المنسوبة إلى الرسول[5]، من دون أن يذكروا بصراحة احتمال أن تطول هذه الغيبة لتتجاوز مدّة حياة أيّ شخصٍ عاديّ وبالتالي لا يحاولون تفسير هذه الحياة الطويلة في الاختفاء بظاهرة المعمّرين (أولئك الذين استطالت أعمارُهُم) التي سيلجأ إليها فيما بعد محمّد بن علي بن بابويه (الذي توفّي سنة 381 هـ. / 991م.) وآخرون[6]. كما تغيب عن هذين النصّين وجوهٌ أخرى من عقيدة الشيعة الإثني عشرية فعلى سبيل المثال لم يؤتَ فيهما على ذكر احتمال حصول غيبتين اثنتين، وليس ثمة إشارة صريحة إلى أنّ عدد الأئمة قد بلغ اثني عشر مع ابن الحسن العسكري، كما يخلو النصّان من أيّة إشارة إلى ما قد يرمز إليه هذا الرقم. ويظهر

= قارن: I. Friedlaender, «The Heterodoxies of the Shi'ites in the presentation of Ibn Hazm», JAOS, 1908, 151.

(3) لتحليل مفصل عن علاقة المصدرين أحدهما بالآخر، قارن: W. Madelung, «Bemerkungen zur imamitischen Firag - Literatur», Der Islam XLIII, 1 - 2, 1967, 37 ff.

(4) النوبختي: كتاب فِرَق الشيعة، نشرة هـ. ريتر، استانبول 1931، ص 93 - 95، وسعد بن عبد الله: كتاب المقالات والفِرَق، نشرة م. ج. مشكور، طهران، 1383 / 1963، ص 102 - 106.

(5) أنظر، سعد بن عبدالله، مصدر سابق، ص 103.

(6) أبو حاتم السجستاني، كتاب المعمرين، نشرة غولدزيهر، لايدن 1899، المقدمة.

أخيراً من خلال هذا الوصف لمعتقدات الإماميين، أنّ الإجماع كان قد تمّ على اسم الإمام الثاني عشر إلاّ أنّه وبكل بساطة سرٌ لا يمكن البوح به؛ فيما يقول أعضاء إحدى الفرق الأخرى[7] إنّ اسمه محمّد[8]. وما لبثت الإماميّة أن قبلت بهذا التحديد لهويته إذ يقول الأشعري في «مقالات الإسلاميّين» إنّهم (أي الإمامية) يؤمنون بأنّ محمد بن الحسن العسكري هو الإمام المختفي[9]، ولولا هذا التفصيل لأمكن القول بأنّ وصف الأشعري لتعاليمهم لا يختلف ألبتّة من حيث الجوهر عن وصف النوبختي أو سعد بن عبدالله.

وتقدّم مصادر الإماميّين أنفسهم التي تتزامن مع فترة موت العسكري، تأكيداً غير مباشر على عدم وجود أيّة عقيدة إثني عشريّة في تلك الفترة. فقد جمع العلاّمة الإمامي محمّد بن الحسن الصفّار القُمّي (الذي توفّي سنة 290 / 903) في كتابه «بصائر الدرجات» مثلاً، أخباراً حول الأئمة لكنّه لم يورد شيئاً حول غيبة الإمام الثاني عشر. كما لم يقدّم أبو جعفر بن محمّد بن خالد البرقي (الذي توفّي سنة 274 /887 أو 280 /893) الذي اشتهر بـ «كتاب المحاسن» وهو أحد معلّمي الصفّار، أيّة معلوماتٍ عن ذلك. فقد أورد في الباب الأوّل من كتابه والذي يحمل عنواناً هو «كتاب الأشكال والقرائن» أخباراً حول معنى مختلف الأرقام[10] لكنه اكتفى بالأرقام من ثلاثة إلى عشرة ولم يرَ ضرورةً في المتابعة حتى الرقم 12. على خلاف ذلك، نجدُ في «كتاب الخصال» لابن بابويه والمخصّص برمّته لمعاني الأرقام والأعداد حتى «ما بعد الألف»، فصْلاً مطوّلاً يتناول الرقم 12 وخصوصاً أخبار الأئمة الأثني

(7) هي الفرقة السادسة عند النوبختي، ص 84، والفرقة الحادية عشرة في كتاب المقالات والفِرَق، ص 114.

(8) يذكر صاحب كتاب «فرق الشيعة» أن محمداً كان عمره عامين عندما توفي والده. أما صاحب كتاب «المقالات والفرق» فيذكر أنه كان بالغاً عند وفاة الوالد.

(9) الأشعري، مصدر سابق، ص 17، 30. ويذكر الأشعري (ص 14) إحدى فِرَق الغُلاة التي تقول أيضاً باثني عشر إماماً لكنها تضيف إنّ الله يَحِلّ في كلّ منهم. ومما يستحق الذكر هنا أنه في حين يقول كل الاثني عشرية إنّ محمد بن الحسن هو الإمام الغائب، هناك من يذهب إلى أنه لا يجوز ذكْرُ اسمه (قارن بالكليني: أصول الكافي، نشر علي أكبر الغفاري، طهران، 1375 / 1955 - 1377 / 1957، م 1، ص 322 وما بعدها).

(10) البرقي: كتاب المحاسن، نشرة جلال الدين الحسيني المحدّث، طهران 1370 / 1950، ص 3 - 15.

عشر[11]. أضف إلى ذلك الخبر الإماميّ الشهير الذي أورده البرقي وفيه قابل الخضرُ عليّاً وابنه الحسن وكشف لهما أسماء الأئمة[12]، إلاّ أنّ رواية البرقي هذه تختلف عن غيرها من روايات هذا الخبر (والتي أتت على الأرجح لاحقاً) في أنّ الخضر لم يسمّ إلاّ عليّاً والحسن والحسين أو حتى عددهم. فكتابا «المحاسن» و «بصائر الدرجات» إنّما وُضعا قبل الغيبة الصغرى أو إثر بدايتها مباشرةً. ويدلّ غياب أيّة معتقدات شيعيّة إثني عشريّة عن هذين الكتابين على أنّ الإيمان باثني عشر إماماً آخِرهم غائب لم يكن قد أصبح بعد معتقداً بكل معنى الكلمة من معتقدات الإثني عشريّة.

وسرعان ما تبدّل الوضع. فإذا بخبر الخضر كما جاء في «تفسير» علي بن إبراهيم القُمّي (الذي توفّي سنة 307 /919) يحمل في طياته أسماء الأئمة الإثني عشر جميعاً[13]. وبلغت هذه العمليّة أوجها في «أصول الكافي» لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكُليني (توفّي سنة 329 /941) الذي تَرِدُ فيه مكوّنات النظريّة الشيعية الإثني عشرية الأساسية كلّها[14]. ويمكن هنا أن نضيف، إنه كانت لهذه الرؤية آثار مباشرةٌ على بعض المرويات ذات الطابع الخلاصي، والتي تتحدّث عن اثني عشر «مهدياً» سيخلفون القائم «الأوّل»[15].

وحتى بعد الانتهاء من وضع مصنّف الكُليني الضخم، كان على العلماء من حينٍ

(11) ابن بابويه: كتاب الخصال، النجف، 1391 / 1971، ص 436 - 451.

(12) البرقي: كتاب المحاسن، ص 332 وما بعدها.

(13) علي بن ابراهيم القمي: التفسير، نشرة طيب موسوي الجزائري، النجف 1386 / 1966، م 2، ص 44 وما بعدها.

(14) أنظر على الخصوص الكليني 1 / 328 وما بعدها. ويظهر الأثر عن الخضر على ص 525، والآثار عن الغيبتين على ص 339 وما بعدها.

(15) أنظر ابن بابويه: اكمال الدين، طهران، 1301 / 1883، ص 204. وقد اقتبسها المجلسي في بحار الأنوار، إيران 1305 - 1315 / 1887 - 1897، م 1، ص 236، وأبو جعفر الطوسي: كتاب الغيبة، نشرة آغا بزرك الطهراني، النجف، 1385 / 1965، ص 285. وهذه الرواية في البحار 13 / 237. ويذكر المجلسي تفسيرين محتملين لهذا الأثر، أولهما أنّ المهديين الإثني عشر يمكن أن يكونوا النبيّ وأحد عشر اماماً، الذين يأتي بعدهم القائم. وثانيهما أنّ المهديين الأحد عشر يمكن أن يكونوا أوصياء للقائم، الذي يمهد الأمة إلى عهد الهُدى مع الأئمّة الآخرين الذين سيرجعون أيضاً.

لآخر أن يواجهوا معارضةً داخليةً ضدّ عقائد الإثني عشريّة مع العلم بأنّ هذه المعارضة لم تكن آتيةً بشكلٍ عامٍ من المتشدّدين الذين أصرّوا على أن تستمرّ الإمامة استمراراً ظاهراً في شخص جعفر شقيق الإمام المتوفّى. بل تكمن المشكلة بالأحرى في موقف «ضعفاء الشيعة» الذين لم يشاؤوا إثارة عداوة الأغلبية السنيّة فعمدوا لتقديم رؤى غير مقبولة كما تكمن في موقف القاعدة الشيعيّة التي أربكتها مستجدات الوضع. هذا الارتباك تعكسه مداخل ثلاثة كتب وُضعت في أواسط القرن الرابع / العاشر أو خلال نصفه الأخير. **الأول** هو «كتاب الغيبة» لأبي عبدالله محمّد بن ابراهيم النعماني (الذي توفي سنة 360 /971) تلميذ الكُليني والذي أنهى وضع كتابه سنة 342 / 953 [16]. فيه يحمل النعماني على معظم شيعة جيله لعدم ثقتهم في هوية الإمام الحالي أو لشكّهم في اختفائه، ناسباً هذه الشكوك إلى الجهل وإلى تأثير «أهل الزُخرف والباطل» عليهم تأثيراً مؤذياً، وإلى فتنة الحياة الدُنيا والانصراف للذاتها التي أبعدت الناس عن طريق الحقّ[17]. ولا يذكر النعماني أسماء «أهل الزخرف والباطل» ولكن يمكن أن نستشف ما كان يدور في خلده عبر الاطّلاع على **مصنّفٍ** آخر عنوانه «كفاية الأَثر» في النصوص على الأئمة الإثني عَشَر للخزّاز الرازي القُمي (الذي تُوُفّي سنة 381 / 991) وهو أحد تلامذة ابن بابويه. يذكر الخزّاز في مدخل[18] كتابه أنّ الدافع الذي بعثه على وضعه هو «قومٌ من ضعفاء الشيعة ومتوسطيهم في العلم» ممّن تأثروا بالحجج التي أوردها المعتزلة ضد الأئمة الإثني عشر. حتى قال بعض هؤلاء الشيعة إنّ النصّ على الأئمة الإثني عشر لا يمكن إثباته «من جهةٍ يُقْطَعُ العُذْرُ بها»، وذهب البعض الآخر إلى أكثر من ذلك إذ قالوا إنّ الصحابة لم يأتوا على ذكر أيّ حديث يتعلّق بالنصّ؛ فرأى الخزّاز في تقويم هذه الآراء المغلوطة مهمّةً عاجلة **والكتاب الثالث** الذي تناول موضوع الغيبة والأكثر شهرةً هو «إكمال (كمال) الدين وإتمام (تمام) النعمة» لابن بابويه. في الباب الأوّل يقول ابن بابويه إنّه في طريق عودته من زيارةٍ قام بها إلى ضريح الإمام الثامن علي

(16) النعماني: كتاب الغيبة، طهران، 1318 /1900، ص 2.

(17) المصدر نفسه، ص 4 وما بعدها.

(18) الخزاز الرازي: كفاية الأثر (إيران)، 1305 / 1888، ص 289.

الرضا، توقَّف في نيسابور. وأثناء وجوده هناك لجأ إليه عددٌ كبيرٌ من الشيعة المرتبكين للاستفهام عن الغيبة. فكان لهذه التجربة أن حَثَّتْهُ على وضع كتابٍ يكشف فيه حقيقة الموضوع ويظهرها على الملأ[19]. اعتمد هؤلاء المؤلفون الشيعة الإثنا عشريون القُدامى (والذين نَهَجَ مؤلّفو الأجيال اللاحقة نهجهم) في محاولتهم إثبات صحّة عقيدة الأئمة الإثني عشر، أربع طرائق أساسيّة:

(أ) براهين مستقاة من القرآن: صارت الآيات القرآنية التي يرد فيها بشكل عاديٍّ الرقم 12 موضع اهتمام المتكلمين الشيعة. فقيل مثلاً إنّ الإمام الخامس محمّد الباقر (الذي توفي سنة 114 / 732 أو 117 /735) قد أوّل الآية ﴿إنّ عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا﴾ (9 /36) بحيث تشير إلى الأئمة الإثني عشر[20]. كما نسب إلى الإمام السادس جعفر الصادق (توفّي سنة 148 /765) قولاً مفاده أنّ الليل يتألف من اثنتي عشرة ساعة وكذلك النهار، والسنة تتألف من اثني عشر شهراً وعدد الأئمة اثنا عشر وكذلك عدد النقباء[21]؛ أمّا عليّ فهو إحدى الساعات الاثنتي عشرة وهذا ما يقصد من الآية ﴿بل كذّبوا بالساعة وأعتدنا لمن كذّب بالساعة سعيرا﴾ (25 / 11)[22]

(ب) براهين مستقاةٌ من المأثورات الشيعية: يمكن تصنيف الأخبار المتعلّقة بالموضوع إلى فئتين؛ أولاً أخبار تدلّ على وجود وثائق متعددة تعود إلى عهد الرسول، وتظهر فيها أسماء الأئمة الإثني عشر بشكلٍ مفصّل. إحدى هذه الدثائر اللوح الذي رآه الصحابيّ جابر بن عبدالله حسبما ذكر بنفسه، في بيت فاطمة[23]. وثيقة أخرى هي

(19) ابن بابويه، مصدر سابق، ص 3 وما بعدها.

(20) النعماني، مصدر سابق، ص 41. وانظر أيضاً الطوسي، مصدر سابق، ص 96 ويظهر العالم الشيعي محمد حسين الطباطبائي تردداً في قبول هذا التأويل؛ قارن بكتابه: الميزان في تفسير القرآن، IX، طهران 1379 / 1959، ص 286.

(21) يشير بذلك إلى نقباء بني إسرائيل الإثني عشر المذكورين في القرآن (سورة رقم 5 / 12) أو للنقباء الإثني عشر الذين اختارهم النبي من أهل المدينة، انظر ابن بابويه: كتاب الخصال، ص 463 وما بعدها.

(22) النعماني، مصدر سابق، ص 40.

الصحيفة التي أعطاها الرسول لعليّ والتي يقال إنّها تتألف من اثني عشر باباً على كلٍّ منها ختم منفصل، وقد طلب الرسول من عليّ أن يفتح الختم الأوّل ويتصرف حسبما تملي عليه التعاليم الواردة فيه وتتكرر العمليّة مع كل إمام من الأئمة التالين[24]. الوثيقة الثالثة يفترض أنّها تعود إلى ألفي سنة قبل خلق آدم وقد استخرجها جعفر الصادق كما يقال من ثمرة نخلةٍ كان قد زرعها. وتتضمن الوثيقة الشهادتين إلى جانب أسماء الأئمة الإثني عشر[25].

الفئة الثانية أحاديث تناول الرسول فيها الأئمة الإثني عشر الذين سيخلفونه. وقد جمع المجلسي في «بحار الأنوار» عدداً كبيراً منها[26]. وفي بعض روايات حديث الغدير[27] يقال إن الرسول قد أشار إلى إمامة علي والحسن والحسين وتسعة من أبناء الحسين[28] كما أُطلق على الأئمة الإثني عشر اسم «الراشدين المهديين» أو «المحدَّثين» أي الذي تحادثهم الملائكة، أو «الأوصياء» وهلمّ جراً ...

(ج) أدلّة مستقاة من تراث أهل السنة: شعر المؤلفون الشيعة بضرورة دعم عقيدة الأئمة الإثني عشر فاستشهدوا بأقوال السنّة، وذلك لأسبابٍ جدلية واضحة. وأكثر الأقوال شهرةً في هذا المضمار هو الحديث الذي أعلن الرسول فيه أن اثني عشر خليفةً (أو أميراً) سيخلفونه بعد موته وجميعهم من قريش. هذا الحديث الذي يرد بأوجه متعددة يُقتبس عادةً عن طريق الصحابي جابر بن سَمُرة (توفي سنة 66 /686) كما ترجع إحدى رواياته إلى عبد الله بن عمر (الذي توفي سنة 73 /693) وإلى غيره من الصحابة[29]. ويستشهد الخزّاز بهذا الحديث وبغيره من الأحاديث المشابهة مستنداً تارةً إلى صحابةٍ عُرفوا بمناصرتهم لعلي كسلمان الفارسي[30] وجابر بن

(23) المصدر نفسه، ص 29 - 31، وابن بابويه: إكمال الدين، ص 179 وما بعدها.

(24) النعماني، ص 24.

(25) النعماني، ص 42، وانظر أيضاً ابن بابويه: كتاب الخصال، ص 445 وما بعدها.

(26) بحار الأنوار للمجلسي IX , 120 وما بعدها. النشرة الجديدة.

(27) انظر عن غدير خُمّ وأحاديثه المادة التي كتبتها فاتشيا فاغليري في دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة. وأوسع كتابٍ عن الموضوع من وجهة نظرٍ شيعية كتاب عبد الحسين أحمد الأميني: الغدير في الكتاب والسنة، طهران، 1372 / 1952.

(28) النعماني، ص 33.

(29) المصدر نفسه، ص 48 وما بعدها، وابن بابويه: إكمال الدين، ص 149 - 167 , وكتاب الخصال، ص=

عبدالله[31] وحذيفة بن اليمان[32]، أو إلى آخرين كعمر وعثمان وأبي هريرة وعائشة الذين يرى فيهم الشعية القُدامى مناوئين أَلِدَّاء لعليّ[33]. فإذا بالنتيجة التي خلص إليها المؤلّفون الشيعة التقليديون في القرن الرابع / العاشر، بيّنة واضحة الوضوح كلّه: إنّ سلطة الأئمة الإثني عشر جميعهم مستمدّة من نصٍّ مباشرٍ من النبي. فالرسول لم يقصد بخلفائه الملوك المغتصبين الذين تجاوز عددهم الإثني عشر منذ عليّ حتى أيام المؤلفين على أيّ حالٍ، فلا بدّ إذاً أنّه كان يقصد الأئمة، وهم في الواقع خلفاؤه في الأرض[34].

(د) براهين مستقاة من الكتاب المقدّس والتقليد اليهوديّ: لم يخلُ الأدب الإسلامي منذ أقدم العهود من شهادات مستقاة من الكتاب المقدّس ومن التقليدين اليهودي والمسيحي رغم المعارضات المتنوعة لهذا الاستناد داخل المعسكر الإسلامي[35]. ولم يكن الشيعة أقلّ نشاطاً من سواهم من الفرق الإسلامية في البحث عن اقتباساتٍ من الكتاب المقدّس سواءٌ أكانت صحيحةً أم زائفة لدعم صحّة معتقد معيّن. ولا يُستثنى من ذلك مبدأ الأئمة الإثني عشر. فالنعماني مثلاً يدافع عنه معتمداً على «السفر الأول» (أي سفر التكوين) ويورد قولاً للحسن بن سليمان وهو علاّمة يهودي من أرّجان[36]، مفاده أنّ إسماعيل كان يُسمّى أيضاً «ماد» وهي كلمةٌ

= 436 - 445 وبشكلٍ عامّ في بحار الأنوار IX ,128 وما بعدها، وانظر في التأليف الشيعي المعاصر، علي يزدي الحائري: إلزام الناصب في إثبات حُجّة الغائب، طهران، 1351 / 1932، ومحمد حسين آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأُصولها، النجف، 1369 / 1950، ص 99.

(30) الخزاز، مصدر سابق، ص 293 وما بعدها؛ مقتبس في بحار الأنوار IX ,141 - 144.

(31) الخزاز، مصدر سابق، ص 294 - 297؛ وفي البحار IX ,145.

(32) الخزاز، ص 305.

(33) الخزاز، ص 298 وما بعدها. وينتقدُ المجلسيُّ الخزّازَ لمزجه آثاراً إمامية بآثار أعداء الشيعة ويعلن أنّه لم يورِدْ في البحار غير أحاديث الثقات (البحار 1 / 12).

(34) النعماني، ص 49. وتشير المصادر الشيعية غالباً الى الأئمة بوصفهم الخلفاء أو خلفاء الله في أرضه؛ قارن بالكليني، مصدر سابق I ,193.

(35) أنظر: F. Rosenthal, «The influence of the biblical tradition on Muslim Historiography» in B. Lewis and P. M. Holt (ed), Historians of the Middle East, London, 1962, 35 - 45; M. J. Kister, in IOS, II 1972, 215 - 230.

(36) قارن بكستر، مرجع سابق، ص 222, 232, 233.

عبريّة تفيد افتراضاً معنى «الرجل المحمود» (أي محمّد)، وهذا هو أيضاً اسم النبيّ بالعربية[37]. فإذا سلّمنا بأن إسماعيل ومحمّداً يتشاطران الاسم عينه يسهل أن نفهم كيف يمكن تطبيق الفكرة عينها على أبناء اسماعيل وعلى نسل محمّد. وبالفعل، يحدّد الحسن ابن سليمان أسماء أبناء إسماعيل الإثني عشر[38] موضحاً أنّها تشير أيضاً إلى الأئمة الإثني عشر[39]. وحينما سُئل أين تَرِدُ هذه الأسماء (حرفيّاً في أيّة سورة) أجاب (واهماً في ذلك) إنها ترد في «سِفر الأمثال»[40]. كما يورد الحسن دليلاً آخر من سفر التكوين 17/ 20: «وأمّا إسماعيلُ فقد سمعتُ قوللِهِ فيه. وها أنذا أُباركه وأُنمّيه وأُكثّره جداً جداً، ويلدُ اثني عشر رئيساً، وأَجعلُهُ أُمّةً عظيمةً»[41]. ويؤكّد ثلاثة يهود آخرون صحّة هذه الاستشهادات ويدعمون تفسير الحسن بن سليمان لها[42]. كما يقال إنّ بعض اليهود يعرفون أنّ أسماء الأئمة مذكورة في التوراة ولكنّهم يرفضون الاعتراف بذلك جهاراً إمّا لعدم رغبتهم بالإقرار بمنزلة الإسلام السامية أو تفادياً لردة فعل بني دينهم[43]. وتعود بعض الروايات الأخرى

(37) في آثارٍ مختلفةٍ (تُروى عادةً عن كعب الأحبار) يُقالُ إنّ اسم النبيّ في الكتابات القديمة (أو في التوراة): ماذماذ ويعني: حسن حسن (القاضي عياض: الشفا بالتعريف بحقوق المصطفى، القاهرة، 1369 / 1950, I, 148، والنويري: نهاية الأرب XVI، القاهرة، 1374 / 1955 , ص 79) أو موذموذ (ابراهيم الباجوري: المواهب اللدنية على الشمائل المحمدية، القاهرة، 1301, 1883، ص 213) أو الحادّ (بحار) أو ماذ ماذ (الحائري؛ مرجع سابق، ص 38،45) وأكثر هذه الصيغ مأخوذة من الصيغة العبرية Me'od Me'od (سفر التكوين XVII, 2, 6, 20). ويقال إن الحروف التي تتكون منها لفظة ماد ماد يُقابلها العدد 92 (ويكون صحيحاً إن ضوعفت الألِف) وأنّ العدد 92 نفسه هو المقابل لحروف لفظ «محمد».

(38) أنظر سفر التكوين XXV, 13 - 16. وقارن بسفر الملوك الأول، 29 - 31.

(39) النعماني، ص 49 وما بعدها. وتبدو أسماء أبناء إسماعيل في هذه القصة حافلة بالتصحيف والتحريف. لكن تلك الأسماء تبدو أقلّ تحريفاً في روايةٍ أُخرى للأثر عن كعب الأحبار (بحار الأنوار IX, 127) نقلها المجلسي عن مقتضب الأثر لابن عيّاش. ولا يعرف المؤرّخون المسلمون فيما يبدو الصِيَغَ الصحيحةَ لتلك الأسماء فقد أشار الطبري إلى الخلاف بين رواية ابن إسحاق والروايات الأخرى في هذا الصدد (تاريخ الطبري I, 351). وقد عرف المسلمون بخبر الإثني عشر ولداً لإسماعيل في حقبة مبكرة إذ يذكر ذلك المفسّر المبكّر إسماعيل بن الرحمن الشدّي (- 128 / 745).

(40) النعماني، ص 50.

(41) المصدر نفسه.

(42) المصدر نفسه.

(43) بحار الأنوار IX, 127 في اقتباس عن ابن عياش: مقتضب الأثر.

حول قبول اليهود بفكرة الأئمة الإثني عشر، إلى أيّام عليّ نفسه. ففي إحداها يضع يهوديٌّ علم عليّ على المحك طارحاً عليه أسئلةً صعبةً متنوّعة، وحينما طرح عليه سؤالاً حول عدد أئمة الهُدى الذين سيخلفون محمّداً، أجاب عليّ ذاكراً الأئمة الإثني عشر. فإذا باليهوديّ يؤكد صحّة قوله ويعتنق الإسلام[44]. وفي سياق قصةٍ مشابهةٍ، عرض أحد اليهود على عليّ كتاباً مسطوراً بخطّ داود أشير فيه إلى الأئمة الإثني عشر[45].

ويرى العلماء الإثنا عشريون أنّ الاعتقاد بغيبة آخر الأئمة هو نتيجة مباشرة للاعتقاد بالأئمة الإثني عشر. ونجد دفاعاً مفصّلاً عن هذا الموقف في الأعمال التي تتناول الغيبة ولا مجال لمعالجتها هنا. إلاّ أنّ الحجّة الأساسية هي التالية: إذا ما افترضنا أن خطّ الأئمة ينتهي بالإمام الثاني عشر فإن هذا الأخير لا يزال على قيد الحياة (بما أنّ البشرية لا يمكن أن تبقى من دون إمام)، ولكنّه في القوت عينه وجد نفسه في خطرٍ محدقٍ بسبب أعدائه المتعدّدين. صحيح أنّ الله لن يسمح بأن يُقتل الإمام الأخير (إذ لن يكون ثمّة من يحلّ محلّه) إلاّ أنّ على الإمام أن يضطلع بمسؤوليّة أمنه الشخصية ويحافظ على سلامته بالبقاء مختفياً. في هذا السياق، تُولى الأخبار المتعلّقة بالغيبتين اهتماما خاصاً. فالنعماني الذي أنجز «كتاب الغيبة» بعد ثلاث عشرة سنة من بدء الغيبة الكبرى يستشهد بقولٍ لجعفر الصادق مفاده أن الغيبة الأولى ستكون الأطول[46]. وتلت هذا القول، أقوالٌ أخرى لجعفر الصادق منها: «يدخل القائم في غيبتين، إحداهما قصيرة والأخرى طويلة»[47] أو «يدخل صاحب هذا الأمر في غيبتين، في الأولى سيعود إلى أهله[48]، وخلال الثانية سيقال إنّه هلك»[49]. الانطباع الذي يولّدُهُ التباينُ في وصف مدّة كلٍّ من الغيبتين الأولى والثانية هو أنّه لم يكن

(44) النعماني، ص 51 وما بعدها.

(45) المصدر نفسه، ص 54. وقارن بالكليني I، 529، 531.

(46) النعماني، ص 90، مقتبس في بحار الأنوار XIII، ص 142.

(47) المصدر نفسه. وهناك روايـة أخرى مشابهة تُرفع للنبي (الخزاز، مصدر سابق، ص 307).

(48) قارن بالبحار XIII، ص 143.

(49) النعماني، ص 91.

جليّاً أصلاً أيّهما ستكون الأطول حتى تقرر لاحقاً أن الغيبة الثانية (المعروفة أيضاً بالغيبة التامة)[50] هي أطولهما. كما تحددت في هذا الوقت أسباب تكرر الغيبة. يقول الشريف المرتضى (الذي توفي سنة 436 / 1044) إنّ الإمام كان يظهر لأتباعه عند بداية غيبته أي خلال الغيبة الصغرى، متوارياً عن أعدائه فحسب حتى وجب عليه لاحقاً، حينما تفاقم الخطر المحدق بحياته أن يتوارى عن أتباعه وعن أعدائه على حدٍّ سواء[51]. ولا يستبعد المرتضى احتمال ظهور الإمام على أحد أتباعه شرط أن يكون هذا الأخير موضع ثقة الإمام التامّة[52].

ولا يبني علماء الكلام الشيعة اعتقادهم بغيبتين على أخبار الشيعة فحسب بل على السابقات التي تنسب إلى أنبياء مختلفين، وبخاصةٍ إبراهيم ومحمّد. فقد دخل إبراهيم أوّلاً في غيبةٍ بسبب نمروذ ثم لخشيته ملك مصر[53]. أما النبيّ محمد فقد كان عليه أن يختبىء مع أقاربه من بني هاشم في الشِعب[54]، وأن يتحمّل مقاطعة قريش له[55]. ولاحقاً اضطر وهو في طريقه إلى المدينة، إلى الاختباء في الغار[56].

بعد اقتفاء مراحل النمو الأساسيّة التي مرّت بها العقيدة الإثنا عشريّة يبقى سؤال حول أصل هذه العقيدة: إلى أي مدى يمكن أن نرجع بالأخبار التي ترتكز عليها هذه العقيدة إلى الحقبة التي تسبق اختفاء الإمام الثاني عشر؟

النقطة الأساسيّة التي لا يجب أن تغيب عن الأذهان هي أنّ الرقم 12 وفكرة الغيبة كانا حافزين قديمين جداً في التاريخ الإسلامي. بل ويمكن القول إنّ هذا الرقم

---

(50) أنظر الفضل بن الحسن الطبرسي: إعلام الورى في أعلام الهدى، نشرة م. مهدي السيد حسن الخرسان النجف، 1390 / (197)، ص 445. وانظر البحار XIII، ص 142.

(51) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء، النجف، 1380 / 1961، ص 228.

(52) المصدر نفسه.

(53) إبن بابويه: إكمال الدين، ص 82 وما بعدها.

(54) يُسمّى غالباً شِعب أبي يوسف؛ قارن بياقوت: معجم البلدان، III، بيروت، 1376 / 1957، ص 347.

(55) عبد الرحمن السهيلي: الروض الأُنُف في شرح السيرة النبوية، نشرة عبد الرحمن الوكيل، III، القاهرة، 1389 / 1969، ص 354.

(56) الطوسي: كتاب الغيبة، ص 61 - 63، وسعيد بن هبة الله الراوندي: الخرائج والجرائح، بومباي، 1301 / 1883، ص 162.

قد ظهر بشكلٍ بارزٍ في كثيرٍ من الحضارات القديمة. وربما تكون القصص التي وردت في الكتاب المقدّس حول أسباط بني إسرائيل الإثني عشر والأخبار المسيحية حول حواريي عيسى الإثني عشر يكمنان وراء اختيار المسلمين الرقم 12 للدلالة على نظام النقباء. فمفرد النقباء مثلاً لا يُستعمل للدلالة على الإسرائيليين الإثني عشر أو الممثلين الإثني عشر الذين اختارهم النبي محمّد من أهل المدينة[57] فحسب بل للدلالة أيضاً على الرجال الإثني عشر، قادة التنظيم السريّ الذي حَضَّر للثورة العباسيّة[58]. وقد ادّعى أبو منصور العجلي (الذي أُعدم سنة 121 /738) وهو من الغلاة، أنّه سادس نبيٍّ في سلسلةٍ من اثني عشر نبياً، سيكون آخِرهم القائم[59].

في هذا السياق العام يجب النظر إلى الأحاديث المذكورة آنفاً حول الخلفاء الإثني عشر. فقد شاعت قبل بداية الغيبة الصغرى بوقتٍ طويل ويمكن العثور عليها في «كتاب الفتن» لنعيم بن حمّاد (توفي سنة 228 / 844) [60] وفي «مسند» ابن حنبل (توفي سنة 241 / 855) وفي «صحيح» البخاري (توفي سنة 256 / 870) [61] وربما كانت تعود إلى أبعد من هذه التواريخ. ويعطي أحمد بن محمّد القسطلاّني (توفي سنة 923 / 1517) في تعليقه على «صحيح» البخاري شروحاً مختلفة، ترد هنا وفق ترتيب ظهورها:

أولاً: تشير هذه الأخبار إلى الخلفاء الإثني عشر الذين أصبحت الأمّة في عهدهم قويّة ومتحدة. وبعد هذه الحقبة التي انتهت بوصول الوليد بن يزيد إلى الحكم (الذي حكم من سنة 125 حتى 126 / من سنة 743 حتى 744) عصفت بالإسلام رياح النزاعات والفتن. وعلى الرغم من أن القسطلاّني لم يسمّ الخلفاء الإثني عشر بأسمائهم فالمرجّح أنّه كان يفكر بأيام الخلفاء الراشدين والخلفاء الأمويين (كمعاوية

(57) قارن بما سبق.

(58) اليعقوبي: تاريخ، النجف، 1358 / 1939 ,III ,40 وما بعدها، والشيبي: الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، بغداد، 1386 / 1966، ص 25.

(59) النوبختي، مصدر سابق، ص 34.

(60) مقتبس عند ابن طاووس في: الملاحم والفتن، النجف، 1383 / 1963، ص 26 147.

(61) قارن بالمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي (1936 - 1964 لايدن) ,I ,306 : ثنَيَ.

بن أبي سفيان وابنه يزيد وعبد الملك وأبنائه الأربعة) الذين اتّسم حكمهم باستقرارٍ ونجاحٍ نسبيَّين.

ثانياً: تشير هذه الأخبار إلى وضعٍ طالب فيه اثنا عشر شخصاً من الرعيل نفسه بأن يكون كلّ منهم حاكماً شرعياً، مما أدّى إلى انشقاق داخل الأمّة. ويقول القسطلاّني إن هذا ما حصل فعلاً في القرن الخامس / الحادي عشر حينما تنافس ستة أشخاصٍ على سدّة الحكم في الأندلس فيما كان الفاطميّون والعبّاسيون وبعض الخوارج والعلويين يتنازعون أيضاً على السلطة.

ثالثاً: تعكس هذه الأخبار الوضع الذي نتج عن القرن الأول للإسلام حتى موت عمر بن عبد العزيز سنة 101 / 720. فتعاقب خلال هذه الحقبة التي يرى فيها الكثيرون عصر الإسلام الذهبي، أربعة عشر خليفةً هم الخلفاء الراشدون والحسن بن عليّ وعبد الله بن الزبير والخلفاء الأمويون الثمانية الأوائل. ولا بدّ من استثناء اثنين من الحكام السابق ذكرهم لِقصرِ مدّة حكمهما هما معاوية بن يزيد (الذي امتدّ حكمه من ربيع الأول سنة 64 حتى ذي العقدة 64 / من تشرين الثاني سنة 683 حتى حزيران سنة 684) ومروان بن الحكم (الذي حكم من ذي العقدة سنة 64 إلى رمضان سنة 65 / من حزيران سنة 684 حتى نيسان سنة 685)[62]؛ مما يتلاءم وتفسيرات يحيى بن شرف النووي (الذي توفّي سنة 676 / 1278) التي جاءت في شرحه لـ «صحيح مسلم»[63] لجهة أنّها تعتمد على تأويل معنى الرقم 12 تأويلاً حرفياً.

أمّا الفضل بن روزبهان، وهو أشعري (عاش في بداية القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي) فقد حاول تفنيد التأويل الشيعي لهذه الأخبار فقدّم اقتراحات حول احتمال أن يكون المقصود صلحاء الخلفاء الإثني عشر القرشيين الذين لم يتتالوا على الحكم. إنّهم الخلفاء الخمسة[64]، وعبدالله بن الزبير، وعمر بن

(62) القسطلاني: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري X، بولاق 1327 / 1909، ص 273. والفرق الوحيد بين التأويل الأول والتأويل الثالث هو حذف يزيد وهشام ـ ابنا عبد الملك بن مروان ـ لصالح الحسن بن علي وعبدالله بن الزبير.

(63) على هامش الإرشاد للقسطلاّني، VIII، ص 5 - 7.

عبدالعزيز، وخمسة خلفاء عباسيّين لم يحدّد الكاتب أسماءهم[65]. هذا الشرح الأخير يعكس النزعة الواضحة المناوئة للأمويين، أكثر مما تفعل بعض تعليقات القسطلاّني. وفي الواقع لا يستبعد أن يكون موجَّهاً ضد الأمويين مع دعم حقّ قُريشٍ في الحكم[66] وفي الوقت عينه استشهد بهذا الخبر كدليل على الفتن التي تَعْقُبُ وفاة الخليفة (أو الأمير) الثاني عشر، والتي تذكّر بأمارات يوم القيامة. ويظهر ذلك في بعض روايات الحديث ومن ذلك تلك القائلة: «يكون اثنا عشر خليفةً ... ثم يكون الهرج»[67]. فلا عجب إذا وجدناه وقد شقَّ طريقه إلى بعض الأعمال ذات الطابع النشوري التي تتناول الملاحم المؤْذِنة بيوم الدين ككتاب «الفتن» لنُعيم بن حمّاد وكتاب «المهدي» من «سنن» أبي داود (الذي توفّي سنة 275 / 888) أو كتاب «الفتن» من «صحيح الترمذي» (الذي توفّي سنة 279 / 892).

وبالعودة إلى موضوع الغيبة يكفي أن نذكر الاعتقاد القائل أنّ محمد بن الحنفيّة قد اختفى في شِعب رضوى والادعاءات التي جاء بها أتباع عبد الله بن سبأ عن عدم موت علي[68]، كي ندرك أن جذور فكرة الغيبة قد تأصّلت منذ عهدٍ بعيدٍ لدى الغلاة. ففي القرنين الأوّلين من الحكم العبّاسيّ كانت الفرق الوقفيّة الشيعية (من مثل الناووسية أو الممطورة) أهمّ مؤيد لنظرية الغيبة وأرادت أن تثبت أنّ أحد الأئمة وهو تحديداً الإمام الأخير قد دخل في غيبة وسيظهر باعتباره المهدي. وفي هذه الفترة ظلّ سائداً بين صفوف القطعيّة (وهي سلف الإثني عشرية) الاعتقادُ بغيبةٍ قادمةٍ سيدخل

(64) يبدو أنّ منهم الحسين بن علي.

(65) المظفّر، مصدر سابق، II، 314 وما بعدها. ويرفض المظفر هذا التفسير (ص، 315، 318)، والتفسيرات الأخرى التي قدّمها الفضل بن روزبهان.

(66) هذا النوع من العداء للأمويين والوقوف إلى جانب قريش في الوقت نفسه هو ما يمثّله أمثال المقريزي في كتابه: «النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم». وهناك أثر شيعي ينسب للنبي قوله إنه يأتي بعده اثنا عشر إمام ضلالة، اثنان منهما من قريش (ربما كان المقصود أبا بكر وعمرا) والعشرة الآخرون من بني أمية؛ أحمد بن علي الطبرسي: كتاب الاحتجاج II، النجف، 1386 / 1966، ص 4.

(67) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي VII، ص 83: هرج.

(68) أنظر نقاشاً من هذا النوع في الشذرات التي جمعها فان اس من كتاب النَّكْث للنظّام، غوتنغن، 1972. وانظر لفان أس نفسه نشرة كتاب الإرجاء للحسن بن محمد بن الحنفية Arabica, XXI, 1, 1974, 32 ff.

فيها إمامٌ لا يُعرف اسمه بعد. هكذا ظهرت أعمالٌ كثيرةٌ حملت اسم «كتاب الغيبة» من بينها كتاب أبي إسحاق إبراهيم بن إسحاق الأحمري النهاوندي (منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)[69] والحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني الكوفي (الذي عاصر الإمام الثامن علي الرضا)[70]، والفضل بن شاذان النيسابوري (توفي سنة 260 / 874) [71] وغيرهم. وقيل عن الحسن بن علي البطائني إنّه واقفي[72]. وعلى الرغم من ضياع معظم أعمالهم يعتقد أنّهم ضمّنوها أخباراً حول اختفاء آخر الأئمة وبالتالي ظهوره ثانيةً. وليس الاعتقاد بوجود غيبتين، اثني عشريّاً. فبعد وفاة الحسن العسكري ادّعى فريقٌ من الإمامية أنّه لم يمت بل اختفى وسيعود للظهور ويتعرّف الناس إليه ليختفي من جديد قبل أن يظهر ثانيةً وبشكل نهائيٍّ كقائم[73]. وقد أسس هذا الفريق ادعاءه على الأخبار القائلة باختفاء القائم مرّتين[74]، حتى أن الحسن بن محبوب الزرّاد (الذي توفي سنة 224 / 839) ضمّن مصنفه «كتاب المشيخة»[75] أخباراً تؤكّد وجود غيبتين كبرى وصغرى[76]، كما يمكن العثور على فكرة مماثلة لدى فريقٍ ادّعى بعد موت الإمام السابع موسى الكاظم (الذي توفّي سنة 183 / 799) أنّ هذا الأخير قد بُعث من جديد ولكنه متوارٍ بانتظار عودته كقائم[77]، وبهذا يمكن القول إنّ الكاظم قد دخل في غيبتين: الأولى في شكل موتٍ مؤقتٍ، والثانية عبر الاختفاء[78].

---

(69) أنظر آغابزرك الطهراني: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، النجف، 1355 / 1936 ,XVI، ص 74.

(70) المصدر نفسه XVI، ص 76 رقم 382.

(71) المصدر نفسه XVI، ص 78 رقم 395.

(72) المصدر نفسه XVI، ص 76 رقم 382. لكنّ الكشي ذهب في كتاب الرجال (نشرة أحمد الحسيني، النجف، 1964، ص 344 - 346) إلى أنّ الواقفي هو علي البطائني والد الحسن الذي كان يؤمن أنّ علي الرضا هو آخر الأئمة.

(73) أنظر النوبختي، ص 79 وما بعدها، وسعد بن عبد الله، ص 106 وما بعدها.

(74) المصدر نفسه.

(75) آغابزرك الطهراني، XXI، ص 69 رقم 3995.

(76) الطبرسي: إعلام الورى، ص 443؛ ومقتبس في البحار XIII، ص 99.

(77) النوبختي، ص 68، وسعد بن عبد الله، ص 90.

(78) في أثرٍ إمامي يُنسَبُ لجعفر الصادق القول: إنّ لأبي الحسن غيبتين؛ حتى أنّ البعض سيقولون إنه مات. أما في=

وبالتالي يظهر جلياً أنّ المصادر التي ارتكزت عليها الإثنا عشرية الشيعيّة كانت موجودة قبل الغيبة الصغرى بوقتٍ بعيد. وكان لا بدّ من استخدامها لمصلحة العقيدة الإثني عشرية الحديثة النشأة. وقد تحقق ذلك أساساً عبر عملية إعادة تأويل للمواد المتوفّرة وأبرز مثال على ذلك هو تأويل الإثني عشريّة للحديث المتعلّق بالخلفاء الإثني عشر. ولكنْ ما كان ممكناً لعلماء الشيعة الإثني عشريين الاكتفاء بهذه الرؤية لمصادر اعتقادهم، فتراهم يحاولون عبر العودة بعقيدتهم إلى الماضي أن يثبتوا أنّ الإماميّة قد قالت بمعتقدات الإثني عشريّة تحديداً قبل الحيرة (أي الفترة التي تلت اختفاء الإمام الثاني عشر)[79] فأكّد ابن بابويه مثلاً أنّ أخبار الإثني عشرية ظهرت في «الأصول الأربعمئة» التي وضعها أتباع جعفر الصادق وغيره من الأئمة[80]. كما تمنّى النعماني لو ينهي المناقشات كلها ويزيل الشكوك كافّة المتعلّقة بالغيبة والرجعة عند الشيعة الإثني عشريين، وذلك بالإشارة إلى أنّ الأخبار المتعلّقة بالأئمة الإثني عشر قد ظهرت في «كتاب سُليم بن قيس»، هذا الكتاب الذي يعتقد كثيرٌ من الشيعة أنّ واضعه هو سُليم بن قيس الهلالي العامري أحد أتباع علي[81]. هذه الدعاوى صحيحة شكلاً. ولكنْ لا يغيبنَّ عن البال أن أسماء الأئمة الإثني عشر لا تظهر في هذه المصادر. و«الأصول الأربعمئة» تتضمن خبراً حول أحد عشر إماماً ـ لا تذكر أسماءَهم ـ وآخرهم هو القائم[82]، كما تتضمن قولاً لجعفر الصادق مفاده أنّ سبعة أئمة سيخلفون الرسول آخِرُهُم هو القائم[83]. أمّا كتاب «سُليم بن قيس» فلا يزال من حيث صحّته موضع شك الشيعة وغير الشيعة على حدٍ سواء[84]. كما لا يُستبعد أن

= الحقيقة فإن موسى الكاظم لن يموت حتى يترك وصياً (الطوسي، ص 38).

(79) لاحظ العنوان الكامل لكتاب ابن بابويه: كتاب إكمال الدين وإتمام النعمة في إثبات الغيبة وكشف الحيرة.

(80) المصدر نفسه، ص 13. وقارن بالطبرسي، ص 443. ومقدمة البرقي: كتاب المحاسن، لجلال الدين المحدّث، ص: ك ـ أ.

(81) النعماني، ص 47.

(82) كتاب أبي سعيد عبّاد العُصْفُري في الأصول الأربعمائة، ق 10 أ.

(83) كتاب محمد بن المثنى الحضرمي في الأصول الأربعمائة، ق 53 ب. ويظهر هذا الأثر مشابهاً لآثار الإسماعيلية. أما الرواية الإثنا عشرية لهذا الأثر وما يشابهه فتنقل عن جعفر الصادق وتقول إن جعفراً هو أول الأئمة السبعة الذين تنتهي بهم الإمامة؛ قارن بالطوسي، ص 36.

(84) قارن بابن المطهّر الحلّي: رجال، نشرة محمد صادق بحر العلوم، النجف، 1381 / 1961، ص 83=

يكون قد خضع لإضافاتٍ لاحقة.

وتقدّم الأبيات المنسوبة إلى السيّد الحميري (توفي سنة 173 / 789) والتي ترد فيها أسماء الأئمة الإثني عشر، مثالاً بارزاً على تلك الإضافات[85].

قد لا تظهر أبداً الأسباب الكامنة وراء الاختفاء المنسوب للإمام الثاني عشر في حقبةٍ معينةٍ من تاريخ الشيعة. ولكنّ هذا لا يمنع من وضع بعض النقاط على الحروف. **أولاً** ثمة دليل يدعم ما ادّعاه الإثنا عشريون حول الاضطهادات التي مارسها العبّاسيّون حتى بلغت درجةً لا تطاق. لا بل إنّ فترة الارتياح التي حظي بها الشيعة بعد عهد المتوكل الذي اتسم بالعنف، لم تعمّر طويلاً. فوجد الأئمة وأتباعهم أنفسهم من جديد في عهد المعتز (من سنة 252 حتى سنة 255 / من سنة 866 حتى سنة 869) والمعتمد (من سنة 256 حتى سنة 279، ومن سنة 870 حتى سنة 892) ينوؤن تحت ضغطٍ عظيم. كل ذلك يجعل من دعاوى الإثني عشرية حول وجود خطر محدق دوماً بحياة الإمام مقبولةً للوهلة الأولى[86]. **ثانياً**: تزامنت هذه الاضطهادات مع شعورٍ متزايدٍ بالقنوط تفشّى بين الشيعة الإمامية الذين (على خلاف زيديين كثيرين) أصابهم يأس من إمكان الثورة ونجاحها. فإذا باختفاء الإمام يتّخذ بالنسبة إليهم جاذبيةً سياسية ومذهبيّة واضحة، مما مكّن الإماميّين من الاعتراف بعد وقت غير طويل بالنظام البويهي الموالي للشيعة بل والتعاون معه من دون التضحية بولائهم لإمامهم[87]. في المقابل رَجَوا أن يقرب هذا التعاون بينهم وبين مركز السلطة. فإعلان الولاء للبويهيين خوّلهم المطالبة بحقوقهم مطالبةً أكثر جرأة وصراحة، حتى أن المعارك الضروس التي قامت في هذه الفترة بين الشيعة الإمامية من

Goldziher, Muhammedanische Studien, Halle, 1889 - 90, II, 10 f. =

(85) السيد الحميري: ديوان، نشرة شاكر هادي شكر، بيروت 1966، ص 355 - 369.

(86) أنظر: D. Sourdel, «La politique Réligieuse des successeurs d'al-Mutawakkil», SI, XIII, 1960,12f.

(87) أنظر النقاش حول ذلك في: W. M. Watt, art. cit., 119 - 21; C. Cahen «Buwaiyhida» in EI, second.. II (in particular p.p. 1350 - 1352); idem, «La Changeante portée sociale de quelques doctrines religieuses», l'Élaboration de l'Islam. Colloque de Strasbourg, 12 - 14 juin 1959, Paris 1961, 16.

جهة وخصومهم من جهةٍ ثانية إنما تشير إلى ما بلغوا من ثقةٍ بالنفس[88]. وربما كانوا يرجون عبر التوصل لضبط المراكز الماليّة والإداريّة، استخراج أكبر فائدة من السلطة القائمة وفي النهاية تقويض المذهب السنّي من داخله[89]. أخيراً مهّد إلغاء السلطة الأوتقراطية التي تحكّم بها شخصٌ واحدٌ، السبيلَ أمام دفقٍ من الأفكار والخواطر أكثر تحرراً مهرت أدب الشيعة المزدهر وعقيدتهم ببصماتها. من هنا كان لا بدّ من أن يفسح الإمام الحالي الباقي على قيد الحياة المجال أمام كائنٍ بشريّ متوارٍ قد يكون المخلّص المنتظر الذي تتطلّعُ إليه أقليّةٌ قديمة العهد بالعذاب بآمالِها وتَوقِها. وقد أرست الأجيال السابقة أساس هذا الحدث العقائدي ذي الأهمية القصوى فإذا بالانتقال من الإماميّة إلى الإثنيّ عشرية عمليّة سَلِسَة وطبيعيّة نسبياً.



(88) قارن بمقال لاووست الطويل عن تفكير الماوردي وأعماله السياسية (ترجمه رضوان السيد إلى العربية في مطلع تحقيقة لقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي 1979 و 1993)؛ وانظر أيضاً للاووست مقالةً قديمةً عن الدعاية الدينية ببغداد في القرنين الرابع والخامس (مقدمة رضوان السيد للأسد والغواص، بيروت 1978، 1992) (المترجمة).

(89) L. Massignon, «Recherches sur les Shiites extremistes à Bagdad à la fin du troisième siècle de l' Hégire», ZDMG, XCII, 1938, 378 - 82